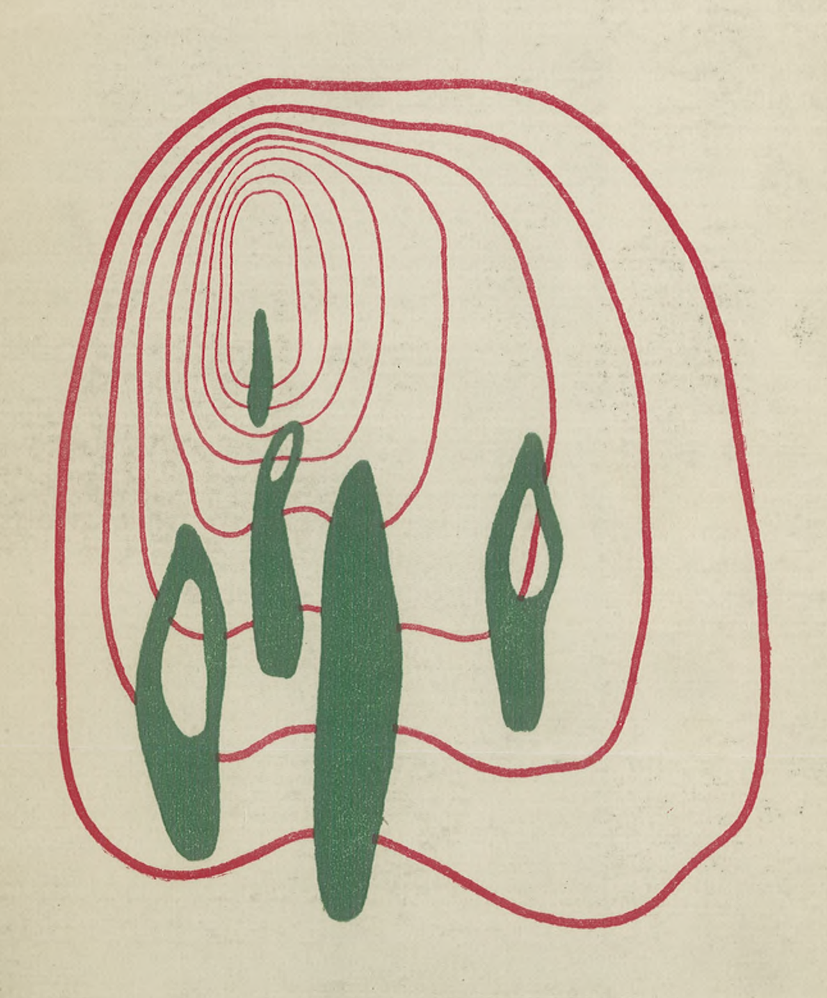
CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



MADRID 20
MARZO - ABRIL, 1951

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

REVISTA BIMESTRAL DE CULTURA HISPANICA

«Cuadernos Hispanoamericanos» es una revista bimestral de cultura hispánica, cuyo fin pretende recoger objetivamente la realidad cultural de Hispanoamérica, interpretando al propio tiempo la cultura europea según un criterio hispánico. El economista, el sociólogo, el universitario, el poeta, el filósofo, el historiador de América, contribuyen desde sus páginas al conocimiento mutuo y al intercambio cultural entre todos los países de lengua castellana.

«Cuadernos Hispanoamericanos» solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos que se le envían espontáneamente. Su contenido puede reproducirse en su totalidad o en fragmentos, siempre que se indique la procedencia. La Dirección de la Revista no se identifica con las opiniones que los autores expresen en sus trabajos respectivos.

PRECIOS

ESPAÑA

Número suelto .... 15 ptas.
Suscripción anual .... 75 »

HISPANOAMÉRICA Y EXTRANJERO

Iguales precios en dólares, haciendo la conversión a razón de 26,28 ptas. dólar.

DIRECCIÓN Y SECRETARÍA LITERARIA

MARQUES DEL RISCAL, 3.—TEL. 23-07-65

ADMINISTRACIÓN

ALCALA GALIANO, 4.—TEL. 23-05-26

MADRID (España)

EDICIONES MUNDO HISPANICO

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

reúne en su número actual un haz de estudios y notas sobre temas de permanente atención intelectual al propio tiempo que dedica un buen número de sus páginas bimestrales—en sus dos secciones, bibliográfica y de asteriscos—al comentario de la actualidad cultural hispanomericana y europea. De este sumario destacamos especialmente el estudio que el gran filósofo católico de Francia, Gabriel Marcel, dedica a los problemas que se plantea el pensar filosófico ante el mundo de hoy. La aguda visión del sorprendente «existencialista católico»—como la crítica ha llamado a Marcel—despertará sin duda profundo interés entre los lectores americanos, influídos, en parte en demasía, por la doctrina de otros existencialismos franceses menos constructivos. De don Antonio Machado se sigue la publicación antológica de «Los Complementarios» con unas «Divagaciones sobre la cultura» en las que se va confirmando Machado no sólo como poeta y crítico, sino por añadidura como un pensador de primerísimo orden, a la altura de los más altos de su España. Interesantes trabajos de la discípula de B. Croce, Alexandra Everts (sobre la identidad de la misteriosa Gioconda), de Alberto Sartoris (creador y teórico del funcionalismo arquitectónico), de Melchor Fernández Almagro (acerca de Alfonso Reyes y las tertulias literarias de Madrid), de E. Westerdahl (sobre la última obra—París, octubre de 1950—del pintor mejicano Rufino Tamayo), de R. Barón Castro («Cuatro pintores salvadoreños»), de Luis Rosales, Rafael Morales, etcétera, completan el número 20 de estos CUADERNOS, que en su cuarto año de vida siguen ofreciendo a sus lectores de Hispanoamérica las

PANAMA

José Menéndez.
Agencia de Publicaciones.
Panamá.

PARAGUAY

Carlos Henning.
Librería Universal.
14 de Mayo, 209.
Asunción.

PERU

Ediciones Iberoamericanas.
Apartado 2.139.
Lima.

PORTUGAL

Agencia Internacional de Livraira.
Rua San Nicolau, 119.
Lisboa.

PUERTO RICO

Librería «La Milagrosa».
San Sebastián, 103.
San Juan.

REPUBLICA DOMINICANA

Escofet Hermanos.
Instituto Americano del Libro y de la Prensa.
Arzobispo Nouel, 86.
Ciudad Trujillo.

SUIZA

Thomas Verlac.
Renweg, 14
Zurich.

URUGUAY

Germán Fernández Fraga.
Durazno, 1.156.
Montevideo.

VENEZUELA

José Agero.
Edificio Ambos Mundos.
Oficina. 412.
Caracas.

CORRESPONSALES ADMINISTRATIVOS DE «CUADERNOS HISPANOAMERICANOS»

ARGENTINA

Queromón Editores, S. R. L.
Oro, 2455.
Buenos Aires.

BOLIVIA

Alfredo Prudencio, Librería Voluntad.
C. Comercio, 362.
La Paz.

BELGICA

Juan Bautista Ortega Cabrelles.
42. rúe D'Aremberg.
Bruselas.

BRASIL

Livraria Luso - Espanhola e Brasileira,
Av. 13 maio 23, 4.º
Edificio Darke.
Río de Janeiro.

COLOMBIA

Librería Nacional Limitada.
Apartado 701.
Barranquilla.

Carlos Climent.
Instituto del Libro.
Popayán.

COSTA RICA

Librería López.
Avda. Central.
San José de C. R.

CUBA

Oscar A. Madiedo.
Presidente Zayas, número 407.
La Habana.

CHILE

Edmundo Pizarro.
Huérfanos, 1.372.
Santiago de Chile.

DINAMARCA

Phning & Appels.
Boghandel Kobmagergade, 7.
Copenhague.

ECUADOR

Agencia de Publicaciones «Selecciones».
Plaza del Teatro.
Quito.

Agencia de Publicaciones «Selecciones».
Nueve de Octubre, número 703.
Guayaquil.

EL SALVADOR

Emilio Simán.
Lib. His. American.
Calle Poniente, 2.
San Salvador.

ESPAÑA

Ediciones Iberoamericanas, S. A.
Pizarro, 17, bajo izquierda.
Madrid.

ESTADOS UNIDOS

Las Americas Publishing Company.
30 West, 12 th Street.
Nueva York, 11 N. Y.

FRANCIA

Livrairie des Editions Espagnoles.
78, rúe Mazarine.
París (6 éme).

Nouvelles Messageries de la Presse Parisienne.
8, rúe Paul Lelong.
París (2 éme).

GUATEMALA

Librería Internacional Ortodoxa.
7.ª Avda. Sur, 12-D.
Guatemala.

HONDURAS

Agustín Tijerino.
Agencia Selecta.
Apartado 44.
Tegucigalpa, D. C.

ITALIA

Librería Feria.
Piazza di Spagna, 56.
Roma.

MEXICO

Libros y Revistas Españoles.
Av. de los Insurgentes, 206-17.
México.

NICARAGUA

Ramiro Ramírez V.
Agencia de Publicaciones.
Managua. D. N.

PANAMA

José Menéndez.
Agencia de Publicaciones.
Panamá.

PARAGUAY

Carlos Henning.
Librería Universal.
14 de Mayo, 209.
Asunción.

PERU

Ediciones Iberoamericanas.
Apartado 2.139.
Lima.

PORTUGAL

Agencia Internacional de Livraira.
Rua San Nicolau, 119.
Lisboa.

PUERTO RICO

Librería «La Milagrosa».
San Sebastián, 103.
San Juan.

REPUBLICA DOMINICANA

Escofet Hermanos.
Instituto Americano del Libro y de la Prensa.
Arzobispo Nouel, 86.
Ciudad Trujillo.

SUIZA

Thomas Verlac.
Renweg, 14
Zurich.

URUGUAY

Germán Fernández Fraga.
Durazno, 1.156.
Montevideo.

VENEZUELA

José Agero.
Edificio Ambos Mundos.
Oficina. 412.
Caracas.

I CONGRESO HISPANO-LUSO-AMERICANO DE DERECHO INTERNACIONAL

Secretaría
Marqués del Riscal, 3
MADRID

Exponemos a continuación los cuatro temas centrales del Congreso, así como los veintiuno de las comunicaciones que, hasta el 1 de junio de 1951, podrán enviar los congresistas a la Secretaría del I Congreso Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional, que se celebrará en Madrid del 1 al 12 de octubre del presente año, con la concurrencia de la mayor parte de los países americanos. Su clausura coincidirá con la celebración de la Fiesta de la Hispanidad, de especial significación en el año que conmemora el centenario de la Reina Católica.

Temas que serán objeto de deliberación:

A) El problema de la doble nacionalidad.
B) La fundamentación del Derecho Internacional.
C) El Derecho de asilo.
D) La ejecución de sentencias extranjeras.

La preparación de las ponencias y la discusión de los temas en sesión plenaria se verificarán conforme al Reglamento del Instituto de Derecho Internacional.

Comunicaciones científicas propuestas por los internacionalistas consultados:

a) Respeto internacional de los derechos humanos.
b) Tratamiento de los criminales de guerra.
c) Control de la energía atómica.
d) Estado y porvenir de la Comunidad iberoamericana de naciones.
e) La no extradición por motivos políticos.
f) El fenómeno migratorio.
g) El regionalismo internacional.
h) Régimen de los territorios polares.
i) La plataforma continental submarina.
j) Mar territorial.
k) La jurisdición en el espacio aéreo.
l) Privilegios e inmunidades de los funcionarios internacionales.
m) El reconocimiento de los Gobiernos *de facto*.
n) El Derecho internacional de la propaganda.
o) La neutralidad (no beligerancia, contrabando de guerra, listas negras, zonas de seguridad).
p) Solución del conflicto entre los sistemas de domicilio y de la nacionalidad para regular el estatuto personal.
q) Uniformidad de normas internas de colisión.
r) Estudios de Derecho Comparado, preparatorios de una unificación del Derecho Internacional Privado Iberoamericano.
s) Derecho de Extranjería.
t) La doble imposición internacional.
u) La influencia de los factores demográfico y migratorio sobre los conflictos de leyes.

Madrid, 14 de diciembre de 1950

MANUEL FRAGA IRIBARNE - LUIS GARCÍA ARIAS
Secretarios de la Comisión Organizadora.

FALLO DEL II CONCURSO DE REPORTAJES "M. H."

OTRA VEZ PUERTO RICO VENCEDOR

EL SEGUNDO Y TERCER PREMIOS, A LA HABANA

El día 20 de enero último quedó resuelto el II Concurso de Reportajes organizado por esta revista. El Jurado designado por el Consejo Editorial de las Publicaciones MVNDO HISPANICO fué el siguiente: don Manuel Fraga Iribarne, catedrático de la Universidad de Madrid y subdirector del Seminario de Problemas Hispanoamericanos; don Luis Rosales, subdirector de «Cuadernos Hispanoamericanos»; don Faustino G. Sánchez-Marín, subdirector de «Correo Literario»; don Manuel Jiménez Quílez, director de MVNDO HISPANICO, y don Manuel Suárez-Caso, redactor-jefe de esta misma revista.

Acudieron a este II Concurso de Reportajes, reservado a periodistas, escritores y fotógrafos hispanoamericanos y filipinos, cincuenta y un reportajes. El acta del fallo dado por el Jurado dice así:

«Reunido el Jurado designado para fallar el II Concurso de Reportajes organizado por la revista MVNDO HISPANICO, ha tomado por unanimidad los siguientes acuerdos, después de examinar detenidamente el gran número de trabajos presentados al mismo:

Conceder el primer premio (6.000 pesetas) al reportaje titulado *Nueva York, la ciudad sin horizontes,* de don Pablo Garrido, de Puerto Rico, con fotografías de Pedro d'Andurain, también de Puerto Rico.

Conceder el segundo premio (4.000 pesetas) al titulado *El porqué de la suerte de Cuba y del cubano,* original de don Gerardo Gallegos, de La Habana, con fotografías de la Corporación Nacional de Turismo de Cuba.

Recomendar la publicación de los reportajes titulados *El tabaco, flor y talismán de un pueblo,* de Nivio López Pellón, de La Habana; *Del valle a la Puna,* de don Jacinto Tello J., peruano; *Los extraños ritos de los mineros en el norte de Chile,* de don Pablo Garrido, puertorriqueño; *Los Quimbayas,* de don Jorge Luis Arango, colombiano, y *Puerto Rico y los puertorriqueños,* de doña Caridad Garriga de Alvarez, también de Puerto Rico.

El Jurado, en virtud de los términos de la convocatoria, reservada a escritores y periodistas hispanoamericanos y filipinos, ha dejado fuera de concurso varios trabajos firmados por españoles, entre ellos su excelente reportaje: *Biografía de una ciudad y de un gusano,* de don Manuel Fernández-Delgado Maroto, cuya publicación también se recomienda.

Madrid, 20 de enero de 1951.

Manuel Fraga Iribarne.—Luis Rosales.—Faustino G. Sánchez-Marín.—Manuel Jiménez Quílez.—Manuel Suárez-Caso.»

INDICE CULTURAL ESPAÑOL

PUBLICACION MENSUAL

Año VI ◆ Números 60 y 61

ENERO y FEBRERO DE 1951

◆◆◆

DIRECCION GENERAL DE RELACIONES CULTURALES

Plaza de la Provincia, 1 MADRID

A R B O R Revista General de Investigación y Cultura

Redacción y Administración: Serrano, 117-Teléfono 33 39 00 - Madrid

NUMERO 62, CORRESPONDIENTE AL MES DE FEBRERO DE 1951

S U M A R I O

E S T U D I O S :

El cristianismo no es un humanismo, por *Raimundo Paniker.*
Gobernantes y gobernados en la hacienda de Castilla, por *Ramón Carande.*
Los amores de don Melón y doña Endrina. Notas sobre el arte de Juan Ruiz, por *Fernando Lázaro.*

N O T A S :

Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia, por *Carl Schmitt.*

INFORMACION CULTURAL DEL EXTRANJERO.

El mito Masaryk, por *Pablo Tiján.*
Lírica sueca contemporánea, por *Ernst Alker.*
Las últimas obras de Ernst Jünger, por *Carlos Castro Cubells.*
Noticias breves: Ciencia y política.—Nuevos centros europeos de cultura.
Del mundo intelectual.

INFORMACION CULTURAL DE ESPAÑA:

Noticiario español de ciencias y letras.

NUMERO 63, CORRESPONDIENTE AL MES DE MARZO DE 1951

S U M A R I O

E S T U D I O S :

Hacia una teoría del intelectual católico, por *Pedro Laín Entralgo.*
La España que conoció el General San Martín (Para la comprensión de la independencia de América), por *Ismael Sánchez Bella.*

N O T A S :

El retrato de Isabel la Católica, del Palacio de Windsor, por *Diego Angulo Iñiguez.*
El cine: influencia real de un arte de ilusión, por *Víctor García Hoz.*
De España a Europa, por *Miguel Cruz Hernández.*

INFORMACION CULTURAL DEL EXTRANJERO:

La situación de la Prensa francesa, por *Manuel Vigil y Vázquez.*
Christropher Dawson ante la crisis inglesa, por *Esteban Pujals.*
La educación de la juventud en la zona soviética alemana, por *E. A. Mathis.*
Noticias breves.—Del mundo intelectual.

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

REVISTA DE CULTURA HISPANICA

FUNDADOR
PEDRO LAIN ENTRALGO

SUBDIRECTOR
LUIS ROSALES

SECRETARIO
ENRIQUE CASAMAYOR

20

E D I C I O N E S   M U N D O   H I S P A N I C O

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



MADRID
MARZO - ABRIL 1951

20

Dirección y Secretaría literaria:
Marqués del Riscal, 3 - Teléfono 23-07-65
Administración:
Alcalá Galiano, 4 - Tel. 23-05-26
Madrid (España)

GRÁFICAS ORBE, S. A. - PADILLA, 82. - MADRID

TABLA

DIVAGACIONES SOBRE LA CULTURA, por *Antonio Machado.*

1

EL FILÓSOFO ANTE EL MUNDO DE HOY, por *Gabriel Marcel.*—¿ARQUITECTURA FUNCIONAL O ARQUITECTURA ORGÁNICA?, por *Alberto Sartoris.*—ODA AL MAR CANTÁBRICO Y OTROS POEMAS, por *Rafael Morales.* «LA GIOCONDA», ¿ES CONSTANZA DE ÁVALOS?, por *Alexandra Everts.* LA PINTURA DE RUFINO TAMAYO, por *Eduardo Westerdahl.*—OBEDIENCIA Y LIBERTAD, por *Luis Rosales.*—CUATRO PINTORES SALVADOREÑOS EN MADRID, por *Rodolfo Barón Castro.*

2

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

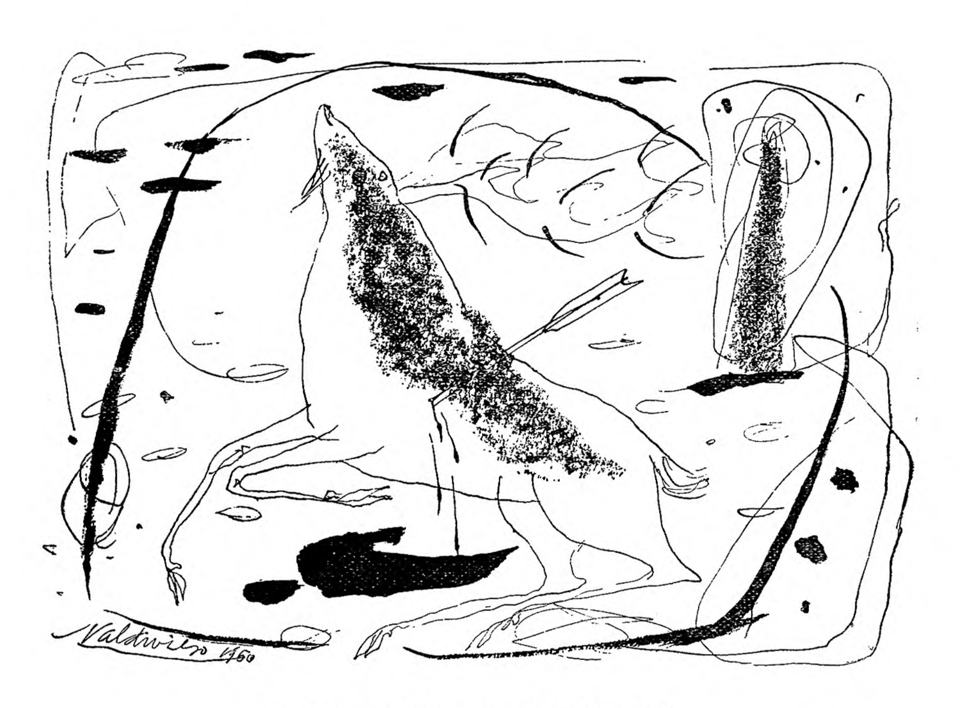
ALFONSO REYES Y SU «TERTULIA DE MADRID», por *Melchor Fernández Almagro.*—«MATHIS DER MALER», DE HINDEMITH, por *Federico Sopeña Ibáñez.*—POLÉMICA SOBRE EL CEDULARIO DE VASCO DE PUGA, por *Antonio Muro Orejón.*—NOTAS DE UNA SEGUNDA VIDA, por *Fernando Murillo Rubiera.*—NOTAS BIBLIOGRÁFICAS.

3

ASTERISCOS

EL INTELECTUAL Y SU MISIÓN.—NUEVA ARQUITECTURA RELIGIOSA ESPAÑOLA.—CENTENARIO, CENTENARIO, QUE ALGO QUEDA.—ESPAÑA LITERARIA EN 1950.—UN RETRATO DE WILLIAM FAULKNER.—EL TESTAMENTO ESPIRITUAL DE GIDE.—WALT DISNEY HABLA DE BALUARTE Y DE CRUZADA.—NOTA PARA EDUARDO MALLEA.—HABLEMOS DE CINE CATÓLICO.—H.-R. LENORMAND: UN MAESTRO.—PULITZER, 1950.—«EN LA ARDIENTE OSCURIDAD».—MIRANDA, EN SUECIA.—«LA ESPAÑOLA», UNIDAD.

Portada y dibujos del escultor español *Carlos Ferreira.* En las páginas de color, ¿ADÓNDE VA HISPANOAMÉRICA?, con el texto íntegro de la «Declaración de Salta», así como las «Bases de una política hispanoamericana», por el escritor argentino *Mario Amadeo.* Otras ilustraciones de *José M.ª de Labra* y *Antonio R. Valdivieso.*



DON ANTONIO MACHADO

divagaciones sobre la cultura

1912-1924

III

LOS COMPLEMENTARIOS

primer volumen

BAEZA - MADRID - SEGOVIA

DIVAGACIONES SOBRE LA CULTURA

¿A qué debe tender el Estado futuro—dice Baroja—con más fervor? ¿A la producción de la alta cultura o a la difusión de la cultura media? Acaso el deber del Estado sea, en primer término, velar por la cultura de las masas, y esto, también, en beneficio de la cultura superior. No puede atenderse con preferencia a la formación de una casta de sabios sin que la alta cultura degenere y palidezca como una planta que se seca por la raíz. Pero los partidarios de un aristocratismo cultural piensan que mientras menor sea el número de los aspirantes a una cultura superior, más seguros estarán ellos de poseerla como un privilegio. Arriba, los hombres capaces de conocer el sánscrito y el cálculo infinitesimal; abajo, una turba de gañanes que adore al sabio como a un animal sagrado. Por lo demás, tiene razón Baroja cuando afirma que el sabio y el artista, aunque parezcan revolucionarios, son por su instinto conservadores. Pero el Estado debe sentirse revolucionario

fol. 60 atendiendo a la educación del pueblo, de donde salen los sabios y los artistas (1).

Madrid, 1922

APUNTES SOBRE DON JUAN

Don Juan no ha nacido por accidente en España. Cualesquiera que sean las complicaciones que al tema castizo añadirá la fantasía erótica y el arte de otros pueblos, lo específicamente donjuanesco nos pertenece.

Es Don Juan una figura extraña de puro nuestra y, tal vez por ello mismo, refractaria al análisis. Alguien pretenderá explicarla como producto del medio social. Pero es tan elemental que escapa a toda definición.

No hay en Don Juan tendencia erótica alguna de hombre civilizado, a no ser que exista—cosa que yo no creo—una civilización española.

No tiene Don Juan el sentido mosaico del amor, puramente genésico, patriarcal. Don Juan tiene del semita el desprecio a la mujer, pero no el bíblico desprecio a la mujer estéril, sino a la mujer. La mujer no es para Don Juan ni siquiera un objeto de placer erótico, sino (ya lo apunta Stendhal) cinegético.

Lo específicamente cristiano, el amor fraterno, revelado al mundo en la tregua del Eros genesíaco, es igualmente ajeno

(1) Sobre este vivísimo punto doloroso de la difusión cultural remitimos a nuestros lectores al texto de Machado que, bajo el título de «Extensión universitaria», se incluyó en la primera Antología de *Los Complementarios*, págs. 260-261 del núm. 11-12 de estos «Cuadernos». Dice así: «*Volete divulgare davero la filosofia? Pensate alla filosofia, e non a divulgarla.*» *Son palabras de Benedetto Croce, que pueden hacerse extensivas a otros órdenes de actividad espiritual. No soy partidario del aristocratismo de la cultura, en el sentido de hacer de ésta un privilegio de casta. La cultura debe ser para los más, debe llegar a todos; pero antes de propagarla será preciso hacerla. No pretendamos que el vaso rebose antes de llenarse. La pedagogía de regadera quiebra indefectiblemente cuando la regadera esta vacía. Sobre todo, no olvidemos que la cultura es intensidad, concentración, labor heroica, callada y solitaria; pudor, recogimiento antes, mucho antes, que extensión y propaganda.*

a Don Juan. Cristianismo es castidad, superación de la corriente genésica. Don Juan está fuera del Viejo y del Nuevo Testamento.

¿Existe en Don Juan el sentido pagano, helénico, del amor? Menos que nada. No ya Eros ni Afrodita, el mismo Príapo desdeñaría a este amador de tapadillo y encontronazo, como al más ramplón calumniador de la naturaleza impregnado de lo divino.

No parece Don Juan tampoco un hombre del Renacimiento. Hay en Don Juan un gran desdeño de cuanto en la Edad Media y albores del Renacimiento supone culto a la mujer (caballería, cortes de amor, *trecento)*, pero nada cultural renace en Don Juan. Lo moderno en amor es cortesanía, reconocimiento en lo erótico de la persona femenina, respeto o beligerancia entre los sexos. Don Juan nada tiene que hacer en las ciudades antes de la hora de queda. Allí donde no haya hembras esclavas y espesas celosías, Don Juan se entrega a los azares del juego y a los embates del vino y la camorra.

Tampoco hay en Don Juan la más leve vislumbre de aquella compleja enfermedad del gran ginebrino ni chispa de la llama que abrasará más tarde el corazón de Werther. Don Juan no es clásico ni romántico.

¿Es Don Juan un refinado, un perverso, un decadente de una civilización sensual y epicúrea? Don Juan es, por el contrario, el mozo crudo de normalidad sexual nunca desmentida, caballo de buena boca, que ni conoce el fiasco ni necesita de estímulos afrodisíacos.

¿Qué es, entonces, Don Juan? Porque hasta ahora sólo vamos reparando en lo que no es.

Si dijéramos que Don Juan es—como nosotros creemos—un español, incurriríamos en las iras de muchos casticistas y

de no pocos jaleadores de la patria. Porque ya, implícitamente, hemos establecido la igualdad de estas dos razones: Don Juan es al amor lo que el español es a la cultura, a saber: un
fols. 88-89 bárbaro, una *X* preñada de misterioso porvenir.

Octubre, 1922

* * *

EL GRECO

El Greco no tiene, en el fondo, afinidad alguna con los venecianos. En cambio, es un continuador de Miguel Angel. La fuerza que padecen los cuerpos miguelangelinos, dominada por el ideal clásico renacentista, hace explosión en el Greco. Véase la *Resurrección* en el Museo del Prado. Es pintura explosiva. Pero el barreno lo puso Miguel Angel.

EL SIGLO XIX

A medida que el siglo XIX se aleja de nosotros iremos viendo, con creciente evidencia, que su propio trabajo, su labor específica, fué esencialmente anti-intelectualista. Kant, con su crítica de la razón teórica, corta las alas al pensar metafísico, mostrando la incapacidad de la mente humana para toda construcción ideológica que no sea mera estructuración y ordenamiento de la experiencia sensible. De los epigonos de Kant, sólo uno, Schopenhauer, continúa su obra creando un nuevo tipo de metafísica. Lo decisivo en Schopenhauer es su concepción del ser como voluntad, en completo divorcio con todas las categorías del pensar. Aquí aparece ya desembozadamente la nueva fe del siglo, la nueva metafísica, puesto que toda metafísica es la expresión de una honda creencia. Reparemos que entre Kant y Schopenhauer la distancia es mayor, la diferencia es más honda de lo que suele afirmarse. Aunque toda la filosofía de Schopenhauer pudiera, por su contenido

conceptual, considerarse como una consecuencia dialéctica del pensar kantiano, hay algo nuevo en ella que acusa la aportación de un muy otro espíritu: la fe en un ciego dinamismo, en una potencia obscura, acéfala, que constituye lo real mismo, la esencia metafísica de nuestro ser, y cuya expresión simbólica—ya que directa no la tiene—no puede hacerse en términos de razón, sino de voluntad. Ya no es el hombre un ente de razón, sino un ser volente; la nueva fe en una *realidad distinta* empieza a revelarse al hombre del ochocientos con un latido nuevo que le llega de las raíces del ser. Allí, en esas raíces, siente o cree sentir que no está la razón, sino la ciega voluntad cósmica de que es parcial manifestación su querer individual. Para Kant es todavía la razón—no obstante su crí-
fols. 191-191v. tica limitativa—el más hondo cimiento de lo real.

MI CAÑA DULCE

No recuerdo bien en qué época del año se acostumbra en Sevilla comprar a los niños cañas de azúcar, cañas dulces, que dicen mis paisanos. Mas sí recuerdo que, siendo yo niño, a mis seis o siete años, estábame una mañana de sol sentado, en compañía de mi abuela, en un banco de la plaza de la Magdalena, y que tenía una caña dulce en la mano. No lejos de nosotros pasaba otro niño con su madre. Llevaba también una caña de azúcar. Yo pensaba: «La mía es mucho mayor.» Recuerdo bien cuán seguro estaba yo de esto. Sin embargo, pregunté a mi abuela: «¿No es verdad que mi caña es mayor que la de ese niño?» Yo no dudaba de una contestación afirmativa. Pero mi abuela no tardó en responder, con un acento de verdad y de cariño que no olvidaré nunca: «Al contrario, hijo mío; la de ese niño es mucho mayor que la tuya.» Parece imposible que este trivial suceso haya tenido tanta influencia en mi vida. Todo lo que soy—bueno y malo—, cuan-

to hay en mí de reflexión y de fracaso, lo debo al recuerdo de mi caña dulce (1).

Escrita esta nota, pregunto a mi madre por la época del año en que los niños de Sevilla chupan la caña de azúcar. «Es en Pascua—me dijo—, en la época de las batatas y los peros.» También caigo ahora en que las cañas de azúcar deben venderse y chuparse en muchas localidades de España. Pero la Sevilla de mis recuerdos estaba fuera del mapa y del
fols. 13-13v. calendario.

Madrid, 12 de junio de 1914

* * *

EL HIJO DE BÉCQUER

El señor Noya me habló del hijo de Gustavo Adolfo Bécquer y me enseñó una carta suya, escrita en Fez, en que se decía jefe de la caballería de Muley Hafet. Según Noya (2), en

(1) Compárese esta primera versión de «Mi caña dulce», escrita de primera mano en *Los Complementarios*, con la que reproducimos a continuación, incluída en *Juan de Mairena*, XLVI, pág. 315 de la edición de Espasa-Calpe. Madrid, 1936:

PARA LA BIOGRAFÍA DE MAIRENA.—*El acontecimiento más importante de mi historia es el que voy a contaros. Era yo muy niño y caminaba con mi madre, llevando una caña dulce en la mano. Fué en Sevilla y en ya remotos días de Navidad. No lejos de mí caminaba otra madre con otro niño, portador a su vez de otra caña dulce. Yo estaba muy seguro de que la mía era la mayor. ¡Oh, tan seguro! No obstante, pregunté a mi madre—porque los niños buscan confirmación aun de sus propias evidencias—: «La mía es mayor, ¿verdad?» «No, hijo —me contestó mi madre—. ¿Dónde tienes los ojos?» He aquí lo que yo he seguido preguntándome toda mi vida.*

Observe el lector, a la vista de este ejemplo, la lenta reelaboración de los textos machadianos contenidos en el primer volumen de *Los Complementarios*, al cual pertenecen todas las notas que constituyen la presente Antología. De la primera redacción a la definitiva publicada en el *Mairena* median largamente dos lustros de silencio o—como don Antonio gustaba de anotar—de «cuarentena», durante los cuales se ha verificado un voluntario proceso de depuración, en virtud del cual la nota biográfica ha ganado en precisión y en «literatura» lo que —justo es decirlo—perdió en espontaneidad.

(2) Este señor Noya, soriano al parecer, viene ya citado en una de las notas machadianas incluídas en la primera Antología de *Los Complementarios* y que «Cuadernos Hispanoamericanos» publicó en su número de homenaje a don Antonio (núms. 11-12, sept.-dic. 1949, pág. 253), y dice así: *Conocí en Soria (1908) a un señor Noya, que fué segundo marido de la madre de la mujer de Bécquer. Este señor Noya me regaló, como presente de bodas, dos autógrafos de Bécquer, dos composiciones inéditas que seguramente Bécquer no hubiera publicado. Yo las quemé en memoria y en honor del divino Gustavo Adolfo. Este señor Noya, suegrastro de Bécquer, era viejísimo y debe* [de] *haber muerto ya.*

efecto, el hijo de Bécquer había huído de España, y en Marruecos, donde hizo vida aventurera, llevaba ya muchos años.

COCHEROS LOCOS

¿Fué Alfredo de Vigny quien dijo de los políticos que no merecían, por el hecho de gobernar bien o mal, mayor loa o censura que los cocheros por conducir hábil o zurdamente sus carruajes? Tal vez fué De Vigny, aunque no lo recuerdo bien. Descartemos cuanto haya en estas palabras de excesivo menosprecio para los políticos y para los cocheros, según casos y pueblos. Reconozcamos una parte de razón en la *boutade* del poeta, y olvidemos cuanto ella supone de incomprensión de la vida política. Basta de elogios descomedidos y de censuras melancólicas para gentes tan de escaleras abajo en el orden espiritual como políticos y cocheros. Si el auriga sabe su oficio, sigamos con él y paguémosle puntualmente su salario. Si guía mal, habrá que despedirlo. Porque dentro de su coche vamos todos. Mas ¿qué haremos con un cochero loco o borracho que nos lleva a galope y alegremente al precipicio? Habrá que arrojarlo a la cuneta del camino, después de arrancarle por la fuerza las riendas de la mano. Revolución se llama a esta fulminante jubilación de cocheros borrachos. Palabra demasiado fuerte. No tan fuerte, sin embargo, como romperse el
fol. 17 bautismo.

Madrid, 1 enero 1915

* * *

HETEROGENEIDAD DEL SER

Apuntes para una teoría del conocimiento

ESPACIO Y TIEMPO

El espacio considerado como medio vacío, homogéneo, en el cual se dan las cosas, es una seudo-representación. Si su-

primiéramos de nuestra representación todas las imágenes y todos los recuerdos de objetos exteriores, suprimiríamos al par el espacio. Es falsa la suposición de un espacio sin cuerpos. La noción de espacio es *abstraída* de los objetos, de los cuerpos extensos. Kant se equivoca cuando en su Estética trascendental sostiene que podemos representarnos un espacio sin objetos. Pero aunque esto fuera cierto, esa representación no sería nunca una representación necesaria *a priori*.

Un tiempo sin hechos, sin acontecimientos, sin historia, es inconcebible. Sin sucesión de movimientos, sin vicisitudes, casos, sucesos, no hubiéramos nunca podido hablar de tiempo. Ni el tiempo ni el espacio son nociones que puedan formarse apriorísticamente. Desde el punto de vista psicológico, el propio Kant no lo hubiera sostenido nunca. Creemos que aun desde el punto de vista lógico es también insostenible. Tiempo y espacio, formados *a posteriori*, carecen de sentido cuando se les considera en abstracto; son seudo-representaciones; no se refieren a objeto alguno; son negaciones de objetos.

Pero estas dos nociones negativas, seudo-representaciones tiempo y espacio, son propias (¿necesarias?) del mecanismo de nuestro pensar. Tiempo y espacio, como medios vacíos de cuerpos o de acontecimientos, tienen un valor negativo o, como veremos, limitativo, y provienen de la radical heterogeneidad del ser. Siendo el ser *vario* (no *uno*), cualitativamente distinto, requiere del sujeto, para ser pensado, un frecuente desplazamiento de la atención y una interrupción brusca del trabajo que supone la formación de un precepto para la formación de otro. Las nociones correlativas de cambio y de límite engendran las seudo-representaciones de espacio y tiempo. Tiempo y espacio como seudo-representaciones, es decir, como hechos de conciencia sin objeto exterior, son privilegio de los más altos grados de conciencia, gonces sobre los cuales gira el pensamiento, y merced al cual tiene éste la

necesaria independencia para poder actuar sobre las cosas.

Mediante la seudo-representación espacio-homogéneo podemos inhibirnos de la intuición externa, suprimiendo los objetos corpóreos. Mediante la seudo-representación tiempo-homogéneo reposa nuestra vida psíquica de su devenir, suprimiendo el continuo acaecer (esta supresión ha de entenderse como inhibición).

Tiempo y espacio son dos instrumentos de objetividad. ¿En qué sentido? Entendemos por objetividad los puntos de coincidencia del pensar individual (del múltiple pensar individual) que forman el pensar genérico, la racionalidad. La objetividad supone una constante *desubjetivación*, porque las conciencias individuales no pueden coincidir en el ser, esencialmente vario, sino en el *no ser*. Llamamos *no ser* al mundo de las formas, de los límites, de las ideas genéricas y a los conceptos vaciados de su núcleo intuitivo, al mundo cuantitativo, limpio de toda cualidad. Sin el tiempo y el espacio, el mundo ideal, hecho de puras negaciones, sería inconcebible o, como dice Kant, sería imposible la ciencia matemática. *fols. 20-20v.*

Baeza, 4 diciembre 1915

* * *

¿Pintar de memoria? Desatino. Ningún pintor lo ha hecho. ¿Pintar del natural? Menos aún. El modelo es necesario. ¿Para copiarlo? No; para pensar en él.

* * *

APUNTES SOBRE PÍO BAROJA

Goethe definía el caso de Werther como el de un hombre ingenuo y apasionado que no puede adaptarse a las estrechas normas de un mundo anticuado. El Luis Murguía de Pío Baroja es—según él mismo nos declara—un hombre ingenuo

cuyos ensayos eróticos fracasan en una época de apocamiento y decadencia.

Entre Werther, suicida por amor, y Luis Murguía, el resignado por reflexión y vegetarianismo, está el protagonista de las novelas de Stendhal, el sádico mozalbete, el chulo afortunado, nexo erótico entre una aristocracia diezmada por la guillotina y socialmente decaída y la burguesía con zapatos nuevos, emancipada y ascendente. El Luis Murguía de Baroja tiene, a mi juicio, una secreta vocación stendhaliana; el impulso erótico de la burguesía post-revolucionaria no se ha extinguido en él, pero le falta alegría fisiológica, le sobra reflexión y desconfianza de sí mismo. Ha nacido al declinar el mundo burgués, en época de cansancio y agotamiento de una clase que vive ya en actitud defensiva y en la cual todo napoleonismo—aun el simplemente erótico—se hace imposible.

La última promoción literaria señala en las novelas de Baroja algo de lo que le falta: invención, esmero en la forma, ingenio para combinar efectos y aventuras, etc. Pero nadie, que yo sepa, ha señalado lo que Baroja tiene sobre todos sus contemporáneos españoles. Con Baroja el hombre europeo del siglo XIX es, por vez primera, héroe de novela española. Por eso las novelas de Baroja son las únicas que no se nos caen de las manos.

En él encontramos el culto de la acción, no exento de superstición, y, como problema dilecto de sus meditaciones, el conflicto entre el pensar y el querer. El personaje central de las novelas de Baroja suele ser un intelectual decididamente anti-intelectualista, que achaca su fracaso en la vida, su insuficiencia biológica y aun su propia inexistencia, a sus hábitos de reflexión.

El hombre de las novelas de Baroja piensa con su siglo. ¿Es un romántico? Si por romanticismo entendemos aquella corriente sentimental que reacciona contra el racionalismo cartesiano, seguramente Baroja es un romántico. Su filosofía dista mucho de concebir al hombre como ente de razón.

La filosofía moderna ha ido progresivamente, desde Rousseau a nuestros días, mermando los fueros de la racionalidad hasta constituir en centro de nuestro universo a una potencia mística—sentimiento, voluntad, vitalidad, acción—. La influencia de Schopenhauer y la interpretación schopenhaueriana de Kant parece decisiva en Baroja. Lo real es la voluntad, una potencia ciega, inasequible al conocimiento, que se crea una representación, no sabemos por qué ni para qué. Esta representación es apariencia ilusoria y está divorciada de lo real, por cuanto el ser la cosa en sí es, por definición, otra cosa que conciencia; es VOLUNTAD. La filosofía kantiana toma en Schopenhauer un rumbo decididamente irracionalista. Kant nos da—aunque en verdad de una manera equívoca— una limitación de lo real al campo de lo fenoménico y a las formas y categorías subjetivas, sin pretender por ello hacer del conocimiento una apariencia vana. Pero en Schopenhauer, tiempo, espacio y causalidad estarán necesariamente divorciados de lo real. El equívoco kantiano, que pretende superar Hegel con su panlogismo, crea el irracionalismo y aun el absurdo latente en la metafísica de Schopenhauer.

La realidad es una potencia ciega, acéfala; poco podríamos con fundamento decir de ella, por cuanto ella es LO PRIMERO, lo elemental e indefinible, LO CREADOR del mundo de la representación, del sueño lúdico en que vivimos sumergidos. Nuestra representación no podrá servirnos—si pensamos lógicamente—para penetrar en lo real. Nuestra coincidencia con lo real no puede expresarse en términos de conciencia. Ser es querer, ser parte de la voluntad cósmica. La filosofía de Schopenhauer nos llevaría lógicamente a suponer la divergencia y heterogeneidad esencial entre el pensar y el querer, entre realidad y apariencia, entre fenómeno y noúmeno. Un paso más, y el hombre se sentirá desintegrado del mundo real, con las raíces al aire y tanto más sumergido en un vano sueño cuanto mayores sean sus hábitos de pensamiento, cuan-

to más espeso sea el velo de maya de su conciencia. El hombre real será un ser volente y acéfalo, y el hombre pensante, [el ser] que lleva a remolque un vano soñador.

Que la vida sea valorada negativa o positivamente, con Schopenhauer o con Nietzsche; la fe en un vivir acéfalo, ajeno a todo equilibrio viril y a toda dignidad clásica, no ha cesado de acompañar al hombre moderno. Este ser volente, sensible o simplemente activo, mira a la inteligencia como un mero accidente que, en suma, es un estorbo, o bien, al uso americano, como humilde *ancilla voluntatis*, mero instrumento de una actividad de negociante. Por fortuna, al homúnculo activo—no al romántico, precisamente—parece quedarle ya muy poco para ganarse la ciencia absoluta. Entre tanto, los héroes de Baroja decoran, con su intelectualismo convicto de fracaso, un despecho de aventureros malogrados o—como en el caso de *La sensualidad pervertida*—de Don
fols. 61-63 Juanes pochos y, naturalmente, poco afortunados.

Madrid. 1922.

* * *

REVISIÓN DE TÓPICOS AL USO

Se dice que nuestros sentidos son órganos de selección. Nuestros sentidos eligen—se dice—entre los infinitos estímulos del mundo externo, aquellos en que nuestra propia vida se interesa. La palabra elegir o selección es impropia y nos lleva a graves errores. La selección supone conciencia de lo que retorna y de lo que se deja. Mis ojos no eligen las vibraciones etéreas que van del rojo al violeta, sino que son las únicas que percibo. Así, pues, no son elegidas, sino impuestas. Conviene deshacer este equívoco, porque en él se basa gran parte de la psicología moderna. La imagen de la criba o del cedazo, aunque grosera, puede aceptarse, siempre que a este instrumento no se le conceda más significación que la

que por su estructura material tiene. Tampoco la criba elige el grano, sino que, por su estructura, es lo único que retiene. La selección, ciertamente, la hace el cribador merced a un utensilio construído *ad hoc*, pero no la criba.

Nuestros ojos reaccionan ante vibraciones etéreas de determinada frecuencia; ante ésas y no otras. La resultante son los colores del iris en el campo de nuestra visión. Todas las demás vibraciones del éter de que nosotros no tenemos percepción no son, ni mucho menos, el residuo de nuestra selección. Nada hemos elegido. La palabra selección envuelve un error; es desorientadora; debe borrarse del vocabulario psíquico en
fol. 142v. este caso.

28 julio 1924

* * *

LA REACCIÓN

La actual reacción—muy semejante a la fernandina—es perfectamente explicable si se tiene en cuenta que toda la Europa occidental está hoy en actitud defensiva contra la revolución rusa. No es menos cierto que nuestra posición marca —como siempre—la extrema incomprensión. Seguimos guardando, fieles a nuestras tradiciones, nuestro puesto de furgón de cola.

Sin embargo, nuestros hombres de la izquierda no parecen inquietos. Han puesto de moda un cierto optimismo, una cierta fe en no sabemos qué entidad mística que ha de renovarnos a nosotros también. Creen, o aparentan creer, que nuestra regeneración puede operarse por presión externa. Seremos remolcados hacia el porvenir. Y ¿por qué no hundidos
fol. 60v. como boya inútil?

* * *

LA VUELTA A KANT

Fué Kant el último filósofo de gran estilo. Para encontrarle su igual es preciso recordar a Platón. Pero ni Platón ni Kant crearon ningún tema esencial de la filosofía. Platón reasume la filosofía helénica, desde los jonios a los sofistas; Kant reasume la filosofía renacentista. No nos asusten los nombres de estos dos gigantes. Ni uno ni otro vinieron al mundo a poner fin a las disputas filosóficas, sino a enseñarnos a filosofar. Después de leer a Platón no disminuye nuestra admiración por Protágoras; después de leer a Kant, aumenta nuestra afición a Hume.

En el siglo XIX ha habido una tendencia a la cobardía y a la inmunidad filosófica. Llamémosle positivismo, aceptando el término en su acepción más generalizada. El mismo nombre de Kant—de cuya cosmocopia todavía inexacta proviene toda la filosofía ochocentista—se quiso empujar hacia el olvido o se le invocó como una autoridad contra la metafísica.

En España—que miró siempre de través a la cultura—, el positivismo tuvo sólo una influencia negativa, que no fué compensada por el entusiasta apego al estudio de las ciencias particulares.

Refutado el positivismo, la filosofía recobra su vuelo y parte nuevamente de Kant; se recuerda la reflexión filosófica en aquel punto en que quedó interrumpida. Todos los filósofos modernos que merecen el nombre de tales parten de Kant, confesado o no. Pero la vuelta a Kant no puede ser la resurrección de un sistema, sino de un método de severo pensar sobre el estado actual del conocimiento. No olvidemos nosotros que ese mismo positivismo, a que hoy se empieza a volver la espalda en Europa, es en España una gran laguna, y fuera fué un trozo de fecunda cultura, de
fols. 23-23v. gran pasión por el estudio de los hechos.

Madrid, 12 julio 1916

* * *

30 de diciembre de 1924: Se anuncia el estreno de *Hernani*. La obra fué puesta en verso por Manuel y Antonio Machado y Francisco Villaespesa en 1902. Ha rodado por todas las compañías de verso. *Estará llena de desatinos*. Se hizo en
fol. 194v. cuatro días para Felipe Vaz.

* * *

CARTA A DON MIGUEL DE UNAMUNO

Querido maestro:

Tiempo hace que deseaba escribirle. No achaque mi silencio a mengua en mi afecto hacia usted. Es descontento de nosotros mismos lo que, a veces, nos aleja de nuestros altos y nobles amigos.

Estoy en Madrid dispuesto a tornar a Segovia. He pasado algunos días enfermo con fiebres tifoideas, con lo cual he aligerado un poco esta TOO SOLID FLESH. *Siempre que se pierde en peso, se gana en energía y en propósitos de porvenir. Nunca me siento peor que cuando estoy saludable y robusto; aunque bien comprendo que esta salud y robustez no pasan de apariencia* (1).

Mi proximidad a Madrid y más larga residencia en la corte me han dado, a cambio de algunas ventajas, una mayor desconfianza del porvenir de España. Es mucha Beocia esta villa coronada. La guerra trajo un cierto incremento de riqueza —hijo del robo, no de la industria—, y esta riqueza sólo ha dado hasta ahora un aumento de bestialidad, de egoísmo, de materialidad. Dominan la satisfacción y el relincho que alaban al dios de las barrigas llenas. En medio de esta orgía de paletos, no faltan melancólicos en los cuales empiezo a sospechar cierto fariseísmo. Algunos merecerán sin duda el *in*

(1) Lo subrayado en cursiva fué publicado ya por esta misma Revista en su número extraordinario 11-12, homenaje a don Antonio Machado, correspondiente a los meses septiembre-diciembre de 1949.

eterno faticoso manto con que el Dante abruma en su *Infierno* a los hipócritas. Falta de energía moral, de virilidad; sobra de resignación cobarde, que se disfraza de superioridad para la comprensión y aun de humildad evangélica. Parece que ningún hombre de nuestra política conozca su deber. Sobre todo, esas repugnantes zurdas españolas, siempre con la escudilla en la mano a la puerta de Palacio... Lacayería y mendicidad, como usted tantas veces ha dicho.

Aparte de esta vileza de fondo, que usted señala con tan profundo tino, hay una desorientación grande y falta de visión clara del problema político entre los que más presumen de comprensivos. Acaso no faltan hombres de buena voluntad descaminados y descaminantes. Yo tengo buenos amigos, personas dignas de estimación por muchos conceptos, entre los llamados reformistas. Creo que como políticos han hecho mucho daño, porque son *saboteurs* más o menos conscientes de una revolución inexorable. Comenzaron proclamando la accidentalidad de las formas de gobierno muy a destiempo y en provecho de la superstición monárquica y del servilismo palatino. Con ello anularon la noble aunque de corta fecha tradición política que teníamos y la labor educadora de Pi y Margall, Salmerón y otros dignos repúblicos que emplearon cuarenta años de su vida en convencer al pueblo de todo lo contrario. Abandonaron el republicanismo; algunos fueron más allá sin vocación suficiente. Otros, los más, quedaron en una posición torpemente pragmática, sin dignidad ideal y sin alcanzar tampoco el precio [*sic.* ¿premio?] y la eficacia. Hicieron algo peor... Cuando yo era niño había en España una emoción republicana. Recuerdo haber llorado de entusiasmo oyendo *La Marsellesa* en una turba que vitoreaba a Salmerón, a su vuelta de Barcelona. El pueblo hablaba de la idea republicana, y esta idea era, cuando menos, una emoción, y muy noble a fe mía. ¿Por qué matarla? En vez de ahondar el foso donde se hundiera la España de la restauración, afir-

mando el republicanismo, depurándole, enriqueciéndole con nueva savia, decidieron echar el puente levadizo hasta la antesala de las mercedes. Pecaron de inocentes, o quizá de fatuos y engreídos, porque pensaron, acaso, que ellos podrían, una vez dentro de la olla grande, dar un tono de salud al conjunto pútrido del cual iban a formar parte. Grave error. Verá usted cómo todos serán recogidos en la misma carreta de la basura.

Hoy es preciso sacar las ascuas de la ceniza y hacer hoguera con leña nueva.

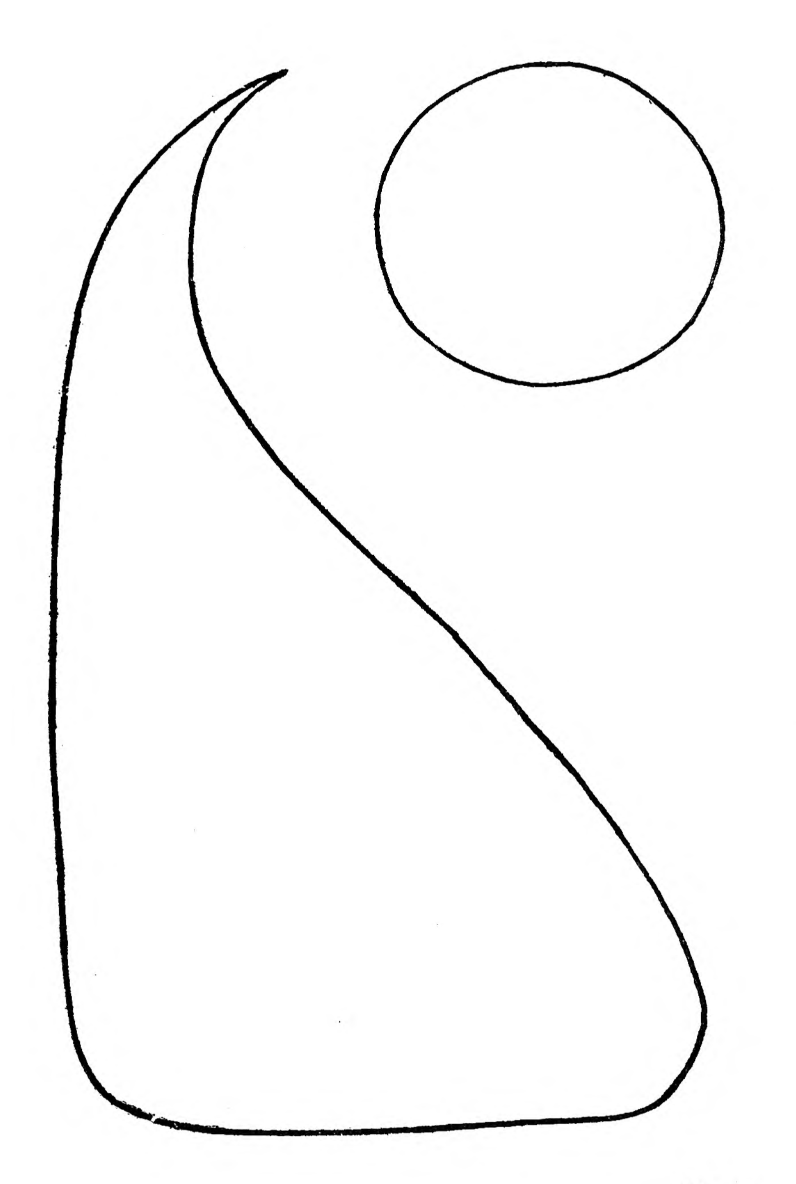
Leo cuanto usted escribe; su admirable *Cristo de Velázquez.* Cuatro ejemplares de él tengo comprados. Lo presto, no me lo devuelven, y no me resigno a perderlo.

fols. 51v-53 Reciba el progresivo afecto y admiración sin límites de

ANTONIO MACHADO.

Madrid, 24 septiembre 1921

1



Ferreira 51

EL FILOSOFO ANTE EL MUNDO DE HOY

POR

GABRIEL MARCEL

En todos los tiempos se ha hecho notar el carácter escabroso o aventurado que presenta la situación del filósofo en el mundo. Parece como si no estuviera tan profundamente enraizado como el común de los hombres, aunque tampoco le sea posible desligarse del mundo a la manera del contemplativo puro, perdido en una soledad eremítica.

De otro lado esta situación tiene por contrapartida, o por complemento, el hecho de que el mundo, o bien no reconoce al filósofo y tiende a tratarle como un personaje grotesco y un tanto absurdo, o bien al contrario, una vez aceptado, no cesa hasta haberle comprometido y hasta, diría yo, desnaturalizado.

Estas observaciones tan generales no tienen, por otra parte, más que un carácter liminar y apenas contribuyen, todavía, a aclarar nuestro camino. Mi propósito no es permanecer en el dominio de las abstracciones; quisiera, por el contrario, aplicarme, si no a resolver, por lo menos a plantear, en términos tan claros como me sea posible, algunas cuestiones difíciles e irritantes que se refieren al mundo actual, al mundo

de 1950, este mundo en que nos vemos forzados a vivir aun cuando en tantos aspectos nos subleve, este mundo al que no tenemos el derecho de volver la espalda pura y simplemente; y si intentamos hacerlo, nos hacemos culpables de una verdadera deserción.

No dejemos de observar, ante todo, que la idea del filósofo, si nos referimos a la Antigüedad, ha sufrido en los modernos, y sobre todo en los contemporáneos, una verdadera degradación, y esto en la medida en que la noción misma de SAGESSE, de SOPHIA, ha perdido, si no su contenido, al menos su venerabilidad original. El filósofo en el siglo XIX se ha reducido, en la gran mayoría de los casos, a profesor de filosofía, con escándalo de los espíritus más lúcidos y más libres de su tiempo: un Schopenhauer o un Nietzsche, por ejemplo. El profesor de filosofía es, con bastante frecuencia, un especialista intoxicado en cierto grado por su propia especialidad, que *despacha* (recitándolo ante los estudiantes o a veces ante un público más extenso) su sistema, si por casualidad lo tiene, o más frecuentemente una decocción de sistema o, en fin, lo que es seguramente menos comprometido: una historia de los sistemas que han precedido al suyo. Conviene, por otra parte, agregar—y esta observación tiene más importancia de lo que se podría pensar superficialmente—que en ciertos países, y particularmente en Francia, el profesor de filosofía sucumbe literalmente frente a tareas profesionales que no tienen nada de específicamente filosóficas, por razón del número enorme de estudiantes que es menester preparar a examen y examinar. Se puede afirmar que, en estas condiciones, un profesor que siga siendo filósofo, quiero decir, que conserve su capacidad de meditación o, más profundamente aún, que salvaguarde una cierta virginidad de espíritu, no puede lograrlo sino a costa de un esfuerzo literalmente heroico y a condición de llevar una vida casi ascética. Pero este ascetismo, en sí mismo admirable, inevitablemente se paga. El filósofo se expone, en efecto, a separarse en alguna manera de la vida y a sustituirla

por su propio dominio de pensamiento, especie de jardín cerrado y bien cuidado cuyos arbustos escamonda cuidadosamente. Se concederá que esta horticultura entraña una cierta libertad; pero esta libertad ¿es completamente diferente de la que han conocido y saboreado ciertos prisioneros?

Por otra parte, es claro que allí donde la filosofía se concibe de esta manera, sus posibilidades de irradiación son muy reducidas. El filósofo se limita a administrar un cierto patrimonio del que tiene, podría decirse, el usufructo; pero se expone, en muchos casos, a considerar a los que uno se ve obligado a llamar sus competidores, si no con hostilidad, por lo menos con desconfianza. Es verdad que hay, todavía, nobles excepciones. Pero el peligro esta ahí, y no debe ser subestimado. De aquí el sentimiento de molestia y hasta de inquietud que se experimenta al considerar a estos *filósofos propietarios* y la manera como conciben su actividad. De una parte no se puede dejar de admirar su seriedad, su honradez profunda y su desinterés, porque no hay nada menos rentable que la filosofía entendida de este modo, y si aquí se puede hablar de concurrencia no es ciertamente en sentido mercantil. Pero, de otra parte, ¿cómo no recelar del carácter confinado y abstruso de semejantes investigaciones? Es menester, sin embargo, añadir en seguida que el filósofo que, a la inversa, busca vastas audiencias, se multiplica en la prensa y la radio y, me atrevo a decir, hace el papel de «métomentodo», si bien se preserva de los escollos que he señalado, se expone, en cambio, a traicionar de la manera más grave su vocación fundamental. Las profundas intuiciones de Platón sobre la adulación, sobre la KOLAKEIA, conservan toda su actualidad. Lo notable, por otra parte, es que en nuestros días esta adulación se presenta ordinariamente bajo los rasgos del desafío o de la provocación. Por un fenómeno de masoquismo mental cuyas causas sería menester descubrir, un número cada vez mayor de individuos sienten la necesidad de que se les violente, no digamos en sus convicciones, palabra demasiado

grande, pero sí en sus hábitos. Un filósofo bien conocido y que es superfluo mencionar declaraba a los periodistas suizos, en el mismo campo de aviación donde acababa de aterrizar y habían salido a recibirle: *¡Señores: Dios ha muerto!* He aquí un ejemplo bien significativo del halago-provocación a que me refiero, y voy a detenerme un momento en él. Dejemos a un lado el juicio último que se deba emitir sobre la afirmación trágica y profética de Nietzsche. Lo que no puede estar más claro es que desde el momento en que esta afirmación es trompeteada ante los periodistas y propuesta como en grandes titulares de periódico, se degrada, y no solamente hasta el punto de vaciarse de toda significación, sino porque se convierte en su más risible parodia. Hay una diferencia existencial entre el gemido o el sollozo nietzscheano y esta especie de declaración que uno se siente tentado a llamar publicitaria porque, evidentemente, está destinada a causar sensación: *¡Señores: anuncio a ustedes, entérense bien, que Dios ha sido liquidado!*

Pero al mismo tiempo es menester reconocer, no sin profunda angustia, que por todos lados llegan invitaciones a un comportamiento como éste. Desde el momento en que el filósofo consiente en entregarse a la publicidad de los *impresarios*, se niega como filósofo. Es, además, muy natural que el interés publicitario se presente aquí cada vez más ostensiblemente como voluntad de escándalo. Agreguemos que en el pensador que quiere ser ante todo antiburgués, esta voluntad de escándalo aparecerá como revolucionaria. El esfuerzo de ciertas gentes por resucitar la obra ilegible y rigurosamente infame del marqués de Sade es muy característico. Pero observemos que el revolucionario auténtico estará en pleno derecho de recordar que una cierta mentalidad antiburguesa y de LITTÉRATEUR puede no ser más que un fenómeno burgués.

Verdaderamente, basta considerar disposiciones de espíritu y manifestaciones como estas que acabamos de ver para volverse con simpatía y respeto acrecentados hacia el filósofo

asceta. Nos queda, empero, un malestar cuya naturaleza es menester precisar.

Se ha reeditado ahora en Francia la tesis de Maurice Blondel *L'Action*, que dió lugar no hace todavía mucho a tantos errores y que permanece como uno de los grandes libros especulativos franceses. He aquí que acaban también de reaparecer unas admirables lecciones de Jules Lagneau—que fué maestro de Alain y de otros muchos y que sigue siendo una figura ejemplar de filósofo puro—. Si nos transportamos a la época en que estas lecciones fueron pronunciadas, la época en que apareció *L'Action*, comprobamos que era aquél un mundo en paz sobre el que no pesaban las atroces amenazas que conocemos. En este mundo en paz, la actitud adoptada por estos filósofos, vueltos con todo su ser a la investigación más profunda y auténtica, no solamente estaba plenamente justificada, sino que era la única que hubiera podido llamarse auténticamente filosófica. Pero me parece que las cosas han cambiado y que el filósofo está hoy obligado a tomar posición respecto a la aflicción de un mundo cuya destrucción integral no es ya, de ninguna manera, inconcebible. En cuanto a mí, tengo la convicción de que nos encontramos en una situación sin precedentes, que definiría, brevemente, diciendo que el suicidio se ha hecho posible a la escala de la Humanidad entera. Es imposible pensar hasta el final esta situación sin darse cuenta de que cada uno de nosotros está, casi en todo momento, en presencia de una opción radical y que con lo que piensa, con lo que hace, con lo que es, contribuye a aumentar o, al contrario, a reducir las probabilidades de ese suicidio colectivo. Pero evidentemente sólo en el plano de la reflexión filosófica puede ser elucidada la naturaleza esencial de esta opción. Observaré, además, que aquí surge todavía otra tentación en la cual el filósofo cae, de hecho, muy frecuentemente. Es el peligro que consiste en tomar posición, por otra parte, más bien sobre el papel que en la realidad, y lo más a menudo mediante firmas de manifiestos, sobre cuestiones de

las que posee el más superficial conocimiento, un conocimiento de oídas que es, de verdad, ignorancia pura. Tomaré aquí un ejemplo, el de una petición reciente, firmada por un cierto número de intelectuales que solicitaban que la Asamblea de las Naciones Unidas admitiese en su seno al Gobierno de la China comunista. Eso equivalía a no ver que aquí se planteaba, ante todo, una cuestión de oportunidad sobre la cual los firmantes no estaban, de ningún modo, en condiciones de pronunciarse.

Se podrían citar otros muchos ejemplos del mismo orden. El error consiste casi siempre en deducir precipitadamente, en este o aquel caso concreto, de unos principios generales formulados de manera enteramente abstracta, esta o aquella consecuencia determinada. Pero aparte de que esos principios son a veces ilegítimamente formulados como absolutos, ocurre con la mayor frecuencia que el caso concreto es demasiado mal conocido en su realidad y en sus aplicaciones para que semejante inferencia sea legítima. La extraordinaria imprudencia con que algunos intelectuales han reclamado entre nosotros la evacuación inmediata de Indochina nos sirve de ejemplo. Partían de la idea de que el colonialismo es contrario a su noción general de los derechos del hombre. Pero, aparte de que la idea de colonialismo es demasiado sumaria y que no se puede negar que una acción colonizadora pueda en ciertos aspectos ser bienhechora para los mismos colonizados, la cuestión estaba en saber, de una parte, si esta evacuación era posible, y de otra, si no habría tenido por consecuencia el abandono de la población indígena a la acción terrorista de bandas puestas al servicio del imperialismo soviético. Todos los aspectos de una situación semejante son de una complejidad casi inextricable, y, por tanto, formular imperativos dictados por la ignorancia, o en muchos casos por el sectarismo, es traicionar las exigencias imprescriptibles de un pensamiento recto.

El primer deber del filósofo es tener idea de los límites de su saber y reconocer que hay dominios donde su incom-

petencia es absoluta. Digamos, en otro lenguaje, que debe estar permanentemente en guardia contra una pretensión incompatible con su verdadera vocación. Proudhon decía: *Los intelectuales son ligeros*, y esto es, ¡ay!, terriblemente verdad, por la razón profunda de que el intelectual no tiene que entendérselas con una realidad resistente como el obrero o el campesino, sino que trabaja con palabras, y el papel todo lo aguanta. El filósofo debe tener conciencia continuamente de este peligro. Proudhon añadía que el pueblo es serio. Esto quizá no sea ya hoy tan verdadero como en su tiempo, por obra de la prensa y la radio, que son casi inevitablemente corruptoras. El pueblo no permanece serio más que a condición de seguir siendo él mismo, y es menester reconocer que esto es cada vez más raro, a causa de un cierto aburguesamiento cuyas consecuencias son, en ciertos aspectos, funestas. En ciertos aspectos, digo, porque desde otro punto de vista este aburguesamiento es deseable en tanto que corresponde a un mejoramiento de las condiciones de existencia. Estamos aquí en presencia de una especie de antinomia trágica que no se ve cómo poder superar.

¿Se me objetará que negar al filósofo el derecho de tomar posición frente a situaciones políticas concretas es en el fondo una manera hipócrita de invitarle a no comprometerse, a quedarse en el plano de las afirmaciones de principio? No es tal mi pensamiento. Citaré dos ejemplos que harán ver más claramente lo que quiero decir. No vacilo en afirmar que en un país donde una minoría es perseguida por razones raciales o religiosas, el filósofo está obligado a comprometerse a fondo, cualesquiera que sean los riesgos que pueda acarrearle tal protesta. El silencio en un caso semejante es verdaderamente una complicidad. Pero es que aquí nadie puede pretender que el perseguidor pueda saber más sobre el asunto que el filósofo. Incluso lo contrario es justamente la verdad. El antisemita no sabe sobre los judíos más de lo que sabe quien combate el antisemitismo. En realidad no es de saber de lo

que se trata aquí, sino de los prejuicios que el filósofo está obligado a combatir. Añadamos que el principio interviene aquí directamente en su sublime irreductibilidad.

He aquí otro ejemplo: yo he estimado que el filósofo estaba obligado a protestar contra la manera como ha sido practicada la depuración por hombres que, con frecuencia abusivamente, pretendían encarnar la Resistencia, y esto en un momento en el que, por haber terminado la guerra, esta palabra perdía toda significación. Que era inadmisible constituir jurisdicciones de excepción, conceder a las víctimas, animadas por el espíritu de venganza, el derecho de juzgar: esto el filósofo estaba obligado a proclamarlo con todas sus fuerzas. También aquí el principio aparecía con una cegadora evidencia.

Pero es bien visible que los dos ejemplos que acabo de citar presentan un carácter común. Es el fanatismo el que está aquí en juego. Efectivamente—y esto lo digo sin sombra de vacilación—, el primer deber del filósofo en el mundo de hoy es combatir el fanatismo bajo cualquier forma que se presente.

Jules Lagneau, al que hice antes alusión, se expresaba así sobre el fanatismo:

> *Al determinar nuestro pensamiento, al exponerlo en fórmulas precisas, debemos poner cuidado de no encerrarnos nosotros mismos dentro de ellas. Tendremos en cuenta que la servidumbre de las palabras está en la raíz misma del fanatismo y que si éste destruye la libertad es porque procede de una servidumbre. Tendremos en cuenta que las ideas no tienen vida más que si el espíritu se la conserva juzgándolas siempre, es decir, manteniéndose sobre ellas, y que cesan de ser buenas e incluso de ser ideas cuando dejan de ser el sólido asiento y la expresión en acto de la libertad interior. El fanatismo nos será, pues, extraño; es el enemigo, y nosotros no nos pasaremos al enemigo; es el mal, y nosotros no lo sembraremos; sólo sembraremos lo que queremos recolectar... Obraremos con calma y constancia en derredor nuestro, mostrando en la vida de cada día el espíritu que nos anima y oponiéndolo a todo espíritu que no sea puramente razonable y puramente generoso. Pero, en cambio, simpatizaremos activamente con cuanto se haga en cualquier partido, en cualquier iglesia, según este espíritu, sin temer el acrecentamiento de fuerzas que podrá resultar de ello para ese partido, para esa iglesia. Poco nos importa por quién vienen al mundo la verdad y la salvación.*

Estas líneas memorables han sido extraídas de las *Simples Notes pour un Programme d'Union et l'Action*, que fueron redactadas en 1892 y debían constituir la Carta de la *Union pour l'Action Morale*. Esta, al principio del siglo, cambió de nombre; tomó el de *Union pour la Vérité* y su carácter se fué alterando poco a poco, pero de manera apreciable, bajo influencias políticas.

Pero lo que importa aquí es la visión perfectamente clara del filósofo, uno de los más puros, sin duda, que han vivido en nuestro tiempo. Esta visión se impone hoy a la atención y al respeto de los hombres de buena voluntad. Y no me aparto de mi tema porque el filósofo se niega si no se afirma previamente como hombre de buena voluntad. Tomo aquí esta palabra, no en el sentido un poco indeciso que le da Jules Romains, sino en la acepción evangélica, en tanto que la buena voluntad se confunde con el amor metódico de la paz, y no pienso aquí únicamente en la paz entre los pueblos, sino tanto, por lo menos, como en ella, en la que reina en la ciudad interior que yo formo conmigo mismo y con mi prójimo.

Los acontecimientos han confirmado, más allá de todo cuanto se podía esperar, la idea profunda de Lagneau según la cual la servidumbre de las palabras está en la raíz misma del fanatismo. Y diré que la primera misión del filósofo en este mundo o ante este mundo es la de rechazar esta servidumbre. Según lo ha visto entre nosotros con una claridad extrema Brice Parain, el problema del lenguaje es en sí un problema metafísico; y esto mismo es lo que proclama Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* cuando declara que el lenguaje es la morada del ser, lo que equivale a conferirle un cierto valor sagrado. Sin embargo, en lo que concierne a Heidegger, observaré que él mismo se expone a menoscabar este valor en cuanto que hace violencia al lenguaje y no vacila en forjar vocablos que muy dudosamente llegarán nunca a recibir la pátina del uso y el tiempo. Por mi parte creo, con Bergson, que, por el contrario, es esencial evitar los neologismos; pienso que es

necesario no solamente volver a las palabras más sencillas, sino también revalorizarlas haciendo desaparecer la especie de suciedad de que están recubiertas por la impropiedad en el hablar.

En esta dirección se mueve, por otra parte, el Platón de los *Diálogos*. Pero es claro que la reflexión sobre el sentido de las palabras debe ser orientada precisamente, como quería Platón, hacia la aprehensión de lo que los filósofos tradicionales llamaban las esencias. En este punto es poco todo cuanto se proteste contra un existencialismo caricatural que pretende rebajar la esencia y no concederle sino un estatuto subalterno. Lo que no quiere decir que las esencias no hayan de ser repensadas a partir de una filosofía que afirma el primado de una subjetividad o más exactamente de una intersubjetividad cuyos derechos ha desconocido casi siempre el pensamiento escolástico.

Sin embargo, otorgando al filósofo que debe volverse hacia las esencia, ¿no le invitamos a tomar un camino que conduce fuera de este mundo y sólo puede desembocar en algún reino meramente inteligible? La filosofía así concebida, ¿no se expone a convertirse en evasión? En otros términos, ¿no semeja esto una recaída en lo que decíamos más arriba?

Estamos aquí en un terreno difícil y movedizo y convendría lograr plantear esta cuestión en términos tan precisos como nos sea posible. La palabra evasión no será verosímilmente aceptada por nadie; pero ¿no se trataría de una negativa que el filósofo habría de oponer a un mundo de desorden y de crisis, en donde el espíritu no puede ya elegir domicilio?

Pero ¿qué debemos entender por la palabra negativa? La reflexión muestra que hay aquí una noción peligrosamente equívoca. Se podría imaginar una negativa en el dominio de la acción, que se traduciría, por ejemplo, por la repulsa de las técnicas. Se puede concebir un gandhismo filosófico. Pero el filósofo ¿debe crearse verdaderamente un marco de existencia lo más extraño que pueda a las condiciones de la vida moder-

na? Sería temerario e incluso absurdo pretenderlo así. Por otra parte, en el límite sería menester admitir que está obligado a llevar la vida de un eremita o de un «guru» de la India. Pero una vida así implica una vocación particular de esencia mística que ciertamente no está permitido confundir con la del filósofo. Volveré al final sobre este punto.

¿Se deberá decir entonces que la negativa de que se trata es puramente teórica, como, por ejemplo, la que traduce una filosofía del absurdo del tipo que Albert Camus ha tratado de definir en su mito de Sísifo? Estamos aquí en el nudo mismo de la cuestión que he querido abordar. Pero importa, sin duda, reconocer que esta cuestión debe ser subdividida: el primer punto consiste en preguntarse si el filósofo está calificado o no para dictar un veredicto de absurdidad sobre el mundo. La segunda cuestión es la de saber, una vez admitida la legitimidad de ese veredicto, qué consecuencias acarrea en el orden de la acción.

Conviene ante todo hacer notar que se trata aquí de la absurdidad del mundo tomado en su realidad global y no solamente de este mundo histórico nuestro, del que, a primera vista, se siente uno tentado a hacer responsables a los hombres mismos. Para una conciencia como la de Camus, el sufrimiento inmerecido, por ejemplo, el de los niños o, sin duda, el accidente considerado en su gratuidad, no permiten admitir a una conciencia honrada que este mundo sea la obra de Dios o, simplemente, que sea inteligible en el pleno sentido de esta palabra. Se puede añadir—me parece—que, vistos desde semejante perspectiva, los horrores de que somos testigos no pueden tener sus raíces sino en un cierto fondo último, irracional, de las cosas. Una posición como ésta, de cualquier manera que se la juzgue en el plano metafísico, presenta un mérito desde el punto de vista moral: es honrada, es la de un hombre que no quiere dejarse engañar y que rehusa con todo su ser a confundir lo que desea con lo que es. Es esta probidad la que ha asegurado el éxito de un libro como *La Peste*.

Pero añadiré en seguida que esta posición es al mismo tiempo extremadamente ingenua: es la de un hombre que no se ha elevado a lo que acostumbro llamar la reflexión segunda. Hay una cuestión fundamental que Camus no parece haberse planteado: ¿qué autoridad puedo yo tener para dictar este veredicto sobre el mundo? Una de dos: o bien yo mismo no pertenezco al mundo en cuestión, pero entonces ¿no tengo fundamento para pensar que me es impenetrable y que no estoy capacitado para apreciarle?, o bien, al contrario, formo parte realmente de él, pero en este caso mi esencia es la suya, y si él es absurdo, yo lo soy también. Esto es muy posible que se me conceda. Pero esta concesión es destructora, pues, en efecto, otra vez, una de dos: o bien soy absurdo en mi realidad última, y en este caso mis juicios son también absurdos, se niegan a sí mismos, es decir, no les puedo conceder ningún valor..., o bien es necesario admitir que soy doble, que hay en mí un aspecto de no-absurdidad; pero este aspecto ¿cómo es posible? No puedo reconocer su existencia sin instaurar un dualismo que viene a abrir brecha, de alguna manera, en mi afirmación inicial.

Esto mismo podría mostrarse de otro modo. No tiene sentido el afirmar que este mundo es absurdo más que si lo confronto con un cierto ideal de orden y de racionalidad con el cual compruebo que no está conforme; pero este ideal ¿cómo está presente a mi conciencia, de dónde lo he podido sacar?

Todo esto lleva a decir que si reflexiono soy inevitablemente conducido a sustituir la filosofía del absurdo, sea por un gnosticismo que postula la realidad de una caída, sea por un puro y simple maniqueísmo. En presencia de estas posibilidades, ¿cuál puede o debe ser la actitud del filósofo en cuanto tal? Insisto sobre estas últimas palabras: no hay que hacer intervenir ahora la fe que pueda asistir al filósofo si es DE OTRO LADO, por ejemplo, católico. El problema que nos ocupa no presenta una significación más que si consideramos bien al

filósofo no creyente, bien, por lo menos, al filósofo que hace abstracción de su propia creencia.

Antes de aplicarme a dar un rudimento de respuesta a esta cuestión quizá no sea inútil considerar el segundo problema que antes planteaba. Suponiendo que el filósofo tenga derecho a dictar sobre el mundo un veredicto de absurdidad, ¿qué consecuencias prácticas acarrea en el dominio de la acción? Me parece claro que nos encontramos aquí en una indeterminación casi completa. Se puede imaginar, por una parte, un filósofo cínico, que verá en el mundo condenado un objeto de irrisión, a menos que no se aparte de él simplemente con desdén y no procure hacerse la vida lo más agradable que pueda. Se puede imaginar también un hombre que, por un resto de generosidad, se esfuerce ante cada caso particular en denunciar la injusticia y el abuso o en luchar contra las plagas naturales, sin hacerse, por otra parte, grandes ilusiones sobre el alcance de los resultados que pueda obtener. Quizá se sienta uno inclinado, en principio, a considerar esta segunda actitud menos lógica que la primera. Porque ¿qué es en definitiva esta generosidad? ¿De dónde emana? ¿Cómo intentar justificarla en un mundo entregado al absurdo? Se vuelve a encontrar aquí, forzosamente, el dualismo en el que hace un instante desembocábamos. Pero del otro lado, la primera actitud, la actitud del cínico, pese a su superficial coherencia, implica la negación de lo que se ha entendido siempre por filosofía; no digamos simplemente que es un suicidio: es el grado más bajo del suicidio.

Esto nos vuelve a traer, por un rodeo, a la cuestión fundamental: ¿qué actitud debe adoptar el filósofo, en cuanto tal, frente a las tentaciones de la gnosis y del maniqueísmo, tentaciones que—es preciso reconocerlo—actualmente amenazan convertirse en irresistibles para un número creciente de individuos? Y adviértase que esto puede ocurrir, pese a las apariencias, incluso en un mundo de sumisión soviética. Me han hablado últimamente de una secta nacida en Rusia, hace

algunos meses, en el fondo de una lejana comarca campesina. Bajo no sé qué influencia, sus habitantes han descubierto que debían sacrificarlo todo en aras de una purificación interior, al término de la cual serían arrancados de este mundo y levantados hasta el tercer cielo. Habían prohibido a sus hijos ir a la escuela porque todo cuanto en ella se enseña viene del demonio. Las autoridades, puestas sobre aviso, intervinieron, intentando, sin éxito, inculcar a estos campesinos los fundamentos del catecismo materialista. Todo terminó en deportaciones. Pero esta llama mística parecía tender a propagarse peligrosamente por los alrededores. Tal hecho, al que será dedicado próximamente un libro, no solamente ilustra las dificultades con las que, necesariamente han de tropezar quienes pretenden insensatamente extirpar toda religión del pueblo ruso. Se puede pensar que un racionalismo tan vulgar, tan contrario a las aspiraciones profundas del alma humana, está destinado a provocar, más pronto o más tarde, reacciones parecidas incluso en los pueblos más «evolucionados».

Esto no ha sido una digresión más que aparentemente: no creo equivocarme si digo que este mundo devastado constituye un terreno cada vez más favorable para el desarrollo y resurgimiento de un dualismo que la filosofía moderna—pienso principalmente en el idealismo alemán—había pretendido exorcizar. Desde el punto de vista filosófico, ¿conviene ver aquí una simple tentación? Usar de esta palabra como acabo de hacerlo es ya tomar posición, es sobrentender que el filósofo consciente de sus responsabilidades no puede sino rechazar este dualismo. No obstante, pongamos atención. Es evidente que para un cristianismo ortodoxo este dualismo—se afirme o no bajo especies expresamente maniqueas—debe ser rechazado. Pero tal vez no se tiene derecho a suponer *a priori* la conformidad entre la exigencia filosófica considerada en sí misma y la afirmación cristiana en cuanto tal. Quiero decir sencillamente que, aun cuando—como personalmente creo—

esta conformidad exista, no puede ser postulada. Por otra parte, conviene también ponerse en guardia frente al hecho de que, si el dualismo en cuestión es incompatible con una idea orgánica o, más exactamente, académica de la filosofía como sistema, esta idea tampoco puede ya ser admitida sin examen, como lo ha sido durante tanto tiempo, y precisamente por los filósofos de tipo profesoral, de los que he hablado anteriormente.

Una vez hechas estas observaciones previas, abordo el fondo mismo de la cuestión. Recordemos, ante todo, que hoy no puede haber filosofía sin un análisis fenomenológico de la situación fundamental del hombre. Esto lo han visto, más claramente sin duda que sus predecesores, los mejores entre los pensadores alemanes contemporáneos, Scheler en primer término, pero también Jaspers y Heidegger. Y me interesa mencionar, asimismo, una obra reciente que todavía no he podido leer despacio, pero que me parece de una importancia considerable. Me refiero al libro de Hans Zehrer *Der Mensch in Dieser Welt*.

Aparece hoy como fuera de duda que lo propio del hombre, en tanto que vive simplemente su vida sin esforzarse en pensarla, es estar en situación, y que la esencia del filósofo, cuyo propósito es pensar la vida y su vida, es reconocer esta situación y explorarla en cuanto le sea posible, sin que, por otra parte, pueda nunca alcanzar el conocimiento exhaustivo al que se presta, en cambio, lo que es objeto de ciencia. La idea misma de semejante conocimiento es contradictoria, sin duda por la razón de que reconocer es cosa distinta que conocer.

En esta perspectiva es fácil de comprender que el filósofo está a la vez en el mundo y fuera del mundo y que esta dualidad paradójica va envuelta en su condición misma; y esto no sólo vale para el filósofo patentado, sino para cualquiera que se esfuerce por adoptar una actitud filosófica.

Ciertamente ha habido épocas en las que esta dualidad no

ha sido tan clara y dolorosamente sentida como puede serlo hoy; y añadiré que tiende a obliterarse en la conciencia del filósofo profesor, en el que su sistema propende a sustituir al mundo y a la vida.

Pero cuanto más presente esté esta dualidad en la conciencia, más claramente deberá reconocerse la imposibilidad de adherirse a una filosofía propiamente panteísta. El panteísmo implica, en efecto, una noción que podemos llamar abusiva de la idea de totalidad. En último análisis, no hay totalidad sin un pensamiento que la constituya, y esta constitución no se opera más que a favor de una detención voluntaria en una cierta progresión. Cuando un filósofo neohegeliano, como Bradley en Inglaterra, pone un absoluto que comprende en sí mismo, no sin transformarlas, todas las apariencias de las que la conciencia finita permanece prisionera, me parece que desconoce el hecho capital de que el acto de inclusión no puede ser sino parcial, que queda siempre ligado a una marcha del pensamiento, de manera que no sabemos lo que decimos cuando hablamos de una inclusión absoluta. Pero no puede haber panteísmo sin la idea de una inclusión absoluta, es decir, sin un paso al límite que la reflexión no puede dejar de juzgar ilegítimo. Esto es lo que vió probablemente William James en su período pluralista; pero el pluralismo, me parece, no es más que una etapa en un camino que se interna en regiones mucho más difíciles de explorar. Es vano imaginar que el pensamiento pueda detenerse en la categoría de los varios. Inevitablemente la convierte en totalidad y el mismo problema insoluble se nos plantea de nuevo. La verdad parece más bien ser que tenemos que liberarnos de todas estas categorías de cantidad y de lo cuantificable. Corresponde a la imaginación metafísica proceder aquí a una renovación de las categorías fundamentales.

Tal vez me haga entender mejor expresándome de la manera siguiente: yo no puedo poner una totalidad absoluta sin colocarme, en cierto modo subrepticiamente, es decir, de ma-

nera enmascarada, en el lugar de esta totalidad; pero si reconozco claramente mi situación de ser finito, comprenderé que soy uno ENTRE otros o CON otros. Entre nosotros se constituye entonces algo que sobrepasa las relaciones propiamente dichas, una SUPRA-RELACIÓN que no está en mi poder transformar en una especie de objeto ideal del que podría disponer como se dispone de una fórmula. Pero esto, que es enteramente verdad de mí y de mis prójimos, es todavía infinitamente más verdadero si, por el camino que sea, me elevo a la idea de Dios o, más exactamente, si he reconocido su presencia.

En lo que concierne al maniqueísmo, la cuestión se plantea en términos bastante diferentes. Sin duda no sería falso recordar que nuestra situación exige la aceptación de lo que yo llamaría un cierto maniqueísmo práctico; quiero decir con ello—y esto es quizá más perceptible en nuestra época que en ninguna otra—que, en tanto seres morales, cada uno de nosotros debe reconocer la irreducible oposición del bien y del mal, cada uno de nosotros debe optar por aquél contra éste. Pero este maniqueísmo práctico que dice relación, a la manera como el bien y el mal se presentan a la conciencia militante, no puede ser transformado sin abuso en un maniqueísmo teórico o metafísico que trata el bien y el mal como los principios de realidades iguales que se disputan el imperio de los hombres. Por otra parte, cuando digo que es ésta una operación ilegítima, debe entenderse que me sitúo en el punto de vista del filósofo, no en el del creyente que se atiene a la decisión de un concilio que, hace más de quince siglos, proclamó ya el carácter herético de la doctrina maniquea; quiero decir solamente que el maniqueísmo, en tanto que doctrina metafísica, implica el desconocimiento de la experiencia humana tomada en su cima. Lo mejor será, creo, tomar un ejemplo concreto.

Es a todas luces evidente que el médico que lucha contra la enfermedad y contra la muerte no tiene por qué in-

terrogarse sobre la esencia metafísica de éstas. De acuerdo con su vocación, las considera como irreductiblemente malas, y por ende las combate con todos los medios de que dispone. Pero no es menos claro que el enfermo—y pienso particularmente en los enfermos incurables—puede llegar a considerar su mal según otra perspectiva, sin que eso le impida, por otra parte, confiarse a un médico que se esfuerza en curarle. Este mal de que está atacado podrá aparecérsele, si no constantemente, al menos en ciertos momentos privilegiados, como un camino y no solamente como un obstáculo. Yo diría que el filósofo, en presencia del mal que no está solamente ante él, sino también en él, puede adoptar una actitud análoga a la de este enfermo que, mediante una verdadera conversión —y no tomo esta palabra en una acepción específicamente religiosa—, ha llegado a dominar en cierto modo su mal, a reducirle a una posición subordinada. Añadamos aún que el filósofo no se reconoce ni la posibilidad ni el derecho de tratar el mal como una substancia tenebrosa y opaca que estaría dotada de una existencia intrínseca. Esto no quiere decir que acepte minimizarlo, a la manera de Leibniz, por ejemplo, diciendo que no es más que un bien menor o la ausencia de bien. El mal es a sus ojos un misterio, pero esta palabra no tiene una significación vaga, como se podría creer. Quiere decir muy precisamente esto: en ningún sentido puede ser el mal asimilado a un vicio de funcionamiento que sería posible remediar por los medios apropiados, sino que la expresión «mal radical», de la que se han servido Kant y Schelling, corresponde a una realidad profunda; lo cual, a su vez, quiere decir que si soy enteramente sincero debo reconocer que el mal no está solamente ante mí, sino también en mí, me cerca y en cierto modo me inviste. Pero en otro sentido estoy obligado a afirmar que el mal está, desde ahora y para siempre, vencido o más bien anulado; es como si no fuese, y esto es exactamente lo que el maniqueísmo no quiere admitir. ¿Por qué tenemos que enunciar esta última afirmación? ¿Es en

nombre de una cierta fe religiosa? Ya he dicho que el filósofo, en cuanto tal, no puede infeudarse a una iglesia, cualquiera que ésta sea. ¿Debemos entonces recurrir a la noción de valor? ¿Deberemos declarar que el filósofo no puede dejar de poner ciertos valores como absolutos? Ciertamente es éste un lenguaje que desde hace medio siglo ha prevalecido en numerosas escuelas filosóficas. Debo, sin embargo, confesar—y aquí coincido otra vez, creo, con el autor de *Sein und Zeit*—que este lenguaje personalmente cada vez me satisface menos. No se habla de valor, decía yo, aquí mismo, hace dos años, más que allí donde se está en presencia de una devaluación previa; quiero decir que el término de valor tiene, en el fondo, una función compensadora y que sólo se utiliza cuando una cierta realidad substancial ha llegado verdaderamente a perderse. Lo que hoy se califica como valor es lo que aun no hace mucho se llamaba modos de ser o perfecciones. La filosofía de los valores se me aparece personalmente como una tentativa, verosímilmente abortada, para recuperar en palabras lo que realmente se ha perdido en los espíritus.

Cuando al comienzo de esta conferencia hablaba de una opción decisiva, a lo que apuntaba es a la elección entre ser y no ser. Pues hoy hemos de reconocer que el no ser puede ser preferido, que puede simular el rostro mismo del ser y que es este enmascaramiento el que el filósofo está obligado a denunciar expresamente. Es bastante fácil comprender que no puedo denunciarle sin afirmar la trascendencia del ser y que esta afirmación lleva consigo la contrapartida que he dicho, a saber: que el mal, en último análisis, puede y debe ser negado. Del disfraz a que acabo de aludir no voy a proponer más que un ejemplo, y es el de la especie de canonización de la historia, a la que proceden hoy no sólo los marxistas de estricta observancia, sino todos aquellos que de cerca o de lejos se hipnotizan con el pensamiento hegeliano mismo o, al menos, con sus interpretaciones vulgarizadas, que se han difundido tanto actualmente. Es menester ver en qué se

ha convertido hoy la fórmula famosa y, por otra parte, a mi juicio, infinitamente criticable: *Weltgeschichte ist Weltgericht*. Se estampillan de la manera más ingenua ciertos modos de existencia o de organización y se declara que están de acuerdo con el sentido de la historia; y al revés, por ejemplo, una política monárquica o dominada por una cierta idea de la aristocracia es declarada retrógrada y contraria a ese sentido, como si, por una parte, estuviésemos verdaderamente en condiciones de pronunciarnos sobre el porvenir y, sobre todo, como si, por otra parte, estuviésemos autorizados para afirmar que lo que venga será inevitablemente lo mejor. Este optimismo es evidentemente la transposición, a nivel de un modo de pensar completamente rudimentario, de una idea en su origen mística, la del pleroma o la de la parusia. Pero, situados en una perspectiva verdaderamente escatológica, ¿qué nos impide creer que al final de los tiempos solamente una minoría perseguida encarnará en su vida y en su pensamiento la verdad de Cristo? ¿Y que este final llegue cuando prevalezca de la manera más ostentativa y tiránica una tecnocracia aparentemente triunfante, pero destinada a hundirse y pulverizarse bajo el empuje del Espíritu? Pero entendámonos: yo no quiero decir que esta perspectiva escatológica—que en tanto que creyente estaría bastante bien dispuesto a hacer mía—deba o pueda ser la del filósofo. Pero éste está obligado a tomarla en consideración y a oponerla (como posible e incluso, tal vez, conforme a las exigencias de la fe) a un optimismo que arraiga no en la razón, sino en el prejuicio.

Me parece necesario, en la coyuntura presente, precisar la posición del filósofo frente a esta escatología en la que nos sentimos tentados a abismarnos: el filósofo, lo afirmo categóricamente, no ha de mudarse en profeta. Pero la noción misma de pensamiento profético es equívoca, pues el profeta puede situarse en planos muy diferentes. Hay el profeta auténtico, cuya autenticidad, por otra parte, sólo por la Iglesia puede ser reconocida bajo unas condiciones que no es éste el

lugar de precisar, y aparece como investido de una autoridad y una misión sobrenatural. Por el profeta auténtico el filósofo no puede dejar de tener simpatía, pero es preciso agregar al mismo tiempo que esta simpatía está siempre angustiada, por la razón profunda de que la profecía es del orden del relámpago que surge, si se permite la expresión, transversalmente en relación con los caminos sinuosos y penosos que sigue, a tientas, el filósofo. La abreviación profética asusta al filósofo a causa del riesgo infinito que supone, pero al mismo tiempo comprende la razón positiva y hasta la necesidad de ese riesgo. Pero existe también el falso profeta, que pretende permanecer al nivel de la experiencia y fundar sus profecías en la ciencia, sea ésta la biología, la economía o la sociología. Ciertamente puede ser hombre de buena fe; pero el filósofo no deja por eso de estar obligado a denunciar incansablemente la ilegitimidad de sus pretensiones. Esta denuncia no debe tomar la forma de la invectiva. Una filosofía digna de este nombre no puede ser panfletaria. Debe ser siempre crítica, y un pensamiento crítico digno de este nombre implica siempre la preocupación de la equidad, preocupación enteramente extraña a los libelistas. Supone, por otra parte, un cierto valor, porque está condenada a verse difamada por el fanático y por el falso profeta, que, en fin de cuentas, está siempre expuesto a fanatizarse.

Se sigue de todo esto que la situación del filósofo en presencia del mundo de hoy aparece, verdaderamente, como la más peligrosa y la más expuesta de todas. No quiero decir solamente que puede esperar tener que expiar su audacia en el fondo de algún calabozo soviético o de otro régimen. El peligro es también, y ante todo, interior. Es para el filósofo una tentación difícil de vencer la de huir no diré que a la ciencia —porque la ciencia, allí donde es practicada en su verdad, conserva todo su valor—, sino a una pretendida ciencia tal como el psicoanálisis cuando éste se emancipa y pretende poseer la clave de la realidad espiritual. Pero no es esto todo:

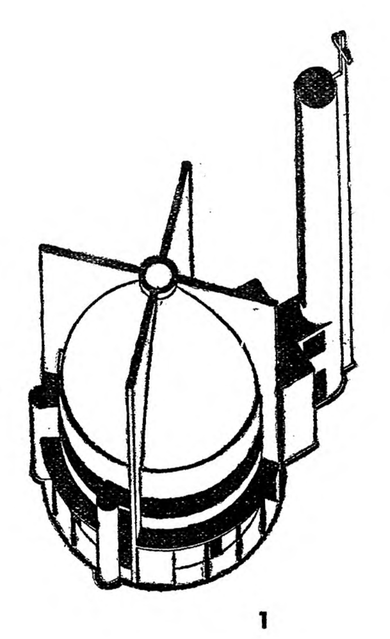
cediendo a lo que un pensador contemporáneo llama «la nostalgia del ser», el filósofo puede derivar hacia la mística; es lo que yo llamaría la evasión hacia arriba, evasión, sin embargo. Sobre este punto yo mismo no estoy seguro de haberme expresado en mis libros con la suficiente claridad o incluso de no haber caído, en ciertos momentos, en esta última tentación. Aun reconociendo que el místico accede muy verosímilmente a regiones impenetrables para el filósofo, éste debe mantener, sin levantar la voz, sin demostraciones ostentosas, la necesidad del modo de pensamiento e incluso de existencia que es el suyo. Porque podría acontecer que este modo específico de pensamiento y de existencia estuviese ligado a la salvaguardia de lo que hasta nuestros días se ha denominado con la palabra hoy casi desacreditada de civilización. Tengo la convicción profunda, y es con esta afirmación con la que quiero terminar, de que la suerte de la filosofía y la suerte de la civilización están directa e íntimamente ligadas. Incluso se podría decir que entre el mundo de las técnicas y el de la espiritualidad pura la mediación del filósofo es cada vez más indispensable. De otro modo las técnicas amenazarían invadir un dominio que debe permanecer inviolado; pero de otro lado, y por una especie de peligrosa reacción, los espirituales puros se exponen a hacer recaer sobre las técnicas una condena de hecho, tal vez inoperante, pero que amenaza, con todo, hundir los espíritus en la más temible confusión. La confusión. He aquí, sin duda, el mayor mal de nuestro tiempo. Yo he dicho en mis *Gifford Lectures* que vivimos en un mundo que parece construído sobre la negativa a reflexionar. Corresponde al filósofo, y quizá a él solo, luchar contra esta confusión, sin presunción ciertamente, sin ilusión, pero con el sentimiento de que es éste un deber imprescriptible del que no se puede sustraer sin traicionar su auténtica misión.

Gabriel Marcel
21, Rue de Tournon
PARIS

¿ARQUITECTURA FUNCIONAL O ARQUITECTURA ORGANICA?

POR

ALBERTO SARTORIS



1

Alberto Sartoris es probablemente el más destacado representante del movimiento funcionalista de la arquitectura italiana y un importante crítico e historiador del arte nuevo. Miembro de las más famosas sociedades de la ciencia arquitectónica y del arte, es ya conocido en Hispanoamérica, donde realizó, en 1935-36, una amplia jira cultural, dando conferencias sobre los fundamentos de la arquitectura funcional. Colaborador de las principales revistas del mundo, muchas de ellas—incluídas las mejores hispanoamericanas—se han ocupado detenidamente de la obra y de las teorías estéticas de este considerable creador moderno, del cual nos honramos en publicar el siguiente trabajo, en el que se van aclarando los conceptos diferenciales entre arquitectura funcional—un reinvento de Sartoris—y arquitectura orgánica.

La vida es complicada; la arquitectura lo es aún más. Por esta razón la simplificación y la clarificación deberían ser de rigor. Actualmente se habla mucho, en todos los continentes, de arquitectura orgánica y de influencia nórdica. Demasiado, a mi modo de ver, y esto obliga a necesarias intervenciones. He aquí una sobre el primer argumento.

Cuando veo que un europeo, y aún más si es un mediterráneo, aplaude entusiasmado la arquitectura orgánica, considero sinceramente que debemos protestar contra su ignorancia, ya que la arquitectura orgánica—tal como la entienden sus actuales corifeos—no representa una posición legítima o sostenible del arte de cons-

truir, sino únicamente un cómodo instrumento de propaganda de que nos hemos visto dotados hace apenas unos años y que nos ha llegado, fresco y flamante, en las mochilas del ejército americano. O. K.

El primer error que debemos evitar es el de aceptar sin reservas una manera de concebir la arquitectura lanzada por un país que carece de tradición arquitectónica. Para nosotros la técnica americana sólo debe constituir un medio del que podemos servirnos, pero no un principio del que no tenemos necesidad en absoluto, ya que nuestra arquitectura sigue siendo un eterno hecho mediterráneo en perpetuo devenir. Lo era ayer, como lo es hoy, y como lo será mañana.

Dicho esto, iniciemos por una vez—y bien a pesar nuestro—una empresa demoledora. Y hagamos, en primer lugar, un poco de historia para refrescar la memoria de los adormilados. Hace tiempo escribí, y no fuí el único, que anticipándose en unos dos siglos a Frank Lloyd Wright, fra Carlo Lodoli, monje de la Orden franciscana, nacido en 1690 en Venecia, donde murió en 1761, empleó por primera vez la expresión de *arquitectura orgánica.* Carlo Lodoli—cuyas teorías *Elementi d'architettura lodoliana, ossia l'arte di fabbricare con solidità scientifica e con eleganza non capricciosa* fueron recogidas y editadas en Roma en 1786 por su discípulo Andrea Memmo—, Carlo Lodoli, repito, mucho antes que Adolf Loos, preconizó la supresión total de la ornamentación en las artes, especialmente en la arquitectura. Así, pues, con anterioridad a Marcel Breuer, Walter Gropius, Henry van de Velde y Alvar Aalto, consideró la reforma total de la ornamentación. El método *orgánico* o *instrumental* de Carlo Lodoli ha tenido en consideración los aspectos líricos, estéticos, plásticos, tecnológicos, biológicos, científicos y prácticos de un nuevo orden de la arquitectura y del urbanismo. Henos, pues, muy alejados de los que atribuyen al eminente arquitecto norteamericano Frank Lloyd Wright—autor, por otro lado, de una inútil diatriba contra la cúpula de Miguel Angel—la invención de la arquitectura *soi disant* orgánica. Por consiguiente, se fuerza una puerta abierta cuando se habla en el mundo de la arquitectura orgánica como de una novedad.

Esta revisión de las nuevas ideas orgánicas en arquitectura (que no son nada nuevas) debe, por tanto, parecernos de gran importancia por su espíritu combativo y por su sentido de reivindicación de la esencia íntima de un estilo mediterráneo, de una arquitectónica del espacio construído, bastante mal apreciados por algunos

críticos demasiado apresurados y llegados con retraso al terreno de la disputa. Como prueba de ello, sólo quiero citar el precedente irrefutable de Carlo Lodoli.

Esto en cuanto a sus orígenes, ya que en lo que se refiere a la definición exacta de este término, hay otra cosa que precisar. En efecto, ya he tenido muchas veces ocasión de decir y de escribir (pero me doy cuenta de que ha sido en vano) que un cisma divide actualmente el clan de los modernos. Europa había ya abordado y hecho suya la arquitectura racional. América se lanza hoy a la arquitectura orgánica. Pero de hecho no aparece en modo alguno una diferencia esencial entre ambos puntos de vista. Además, se ha querido jugar con esas denominaciones, declarando totalitaria a la arquitectura funcional, y democrática, a la arquitectura orgánica. Sin embargo, cuando yo creé la expresión de arquitectura funcional para designar una corriente particular del arte de construir que se oponía a la tendencia académica, aunque se manifestaba capaz de insertarse en un nuevo clasicismo, siempre quedó categóricamente convenido que la locución *funcional* englobaba naturalmente *racional* y *orgánica*. Esto se deducía naturalmente, ya que ambos términos quieren decir la misma cosa. Además, en mi obra *NO-Posizione dell'architettura e delle arti in Italia* me he expresado una vez más en estos términos: «... *il sogno dell'architettura razionale, funzionale od organica—come dir si voglia—*...» Como puede verse, la confusión no la creamos nosotros, sino los *orgánicos* de ultramar y sus seguidores.

Recientemente he leído unas declaraciones de un arquitecto que me han dejado perplejo. Según él, la arquitectura orgánica sería la arquitectura moderna posterior al racionalismo, y este último sólo se habría preocupado de cuestiones económicas y técnicas. Os confieso francamente que he encontrado estas afirmaciones un poco someras, un poco gratuitas e indudablemente desvirtuadoras de la verdad. En los medios arquitecturales no demasiado incultos se sabe que el funcionalismo se ha preocupado de la psicología y la biología y que ha tratado continuamente de resolver el aspecto humano del problema. A veces lo ha logrado enteramente, otras veces ha fracasado en parte, pero esto dependía exclusivamente de las personas que a ello se habían dedicado. Sin embargo, no por ello dejamos de creer que es absolutamente injusto declarar la guerra a las casas rectangulares, a los volúmenes puros, a las formas cúbicas, a los edificios construídos sobre pilotes y a las construcciones blancas para preconizar en cambio las nuevas ondula-

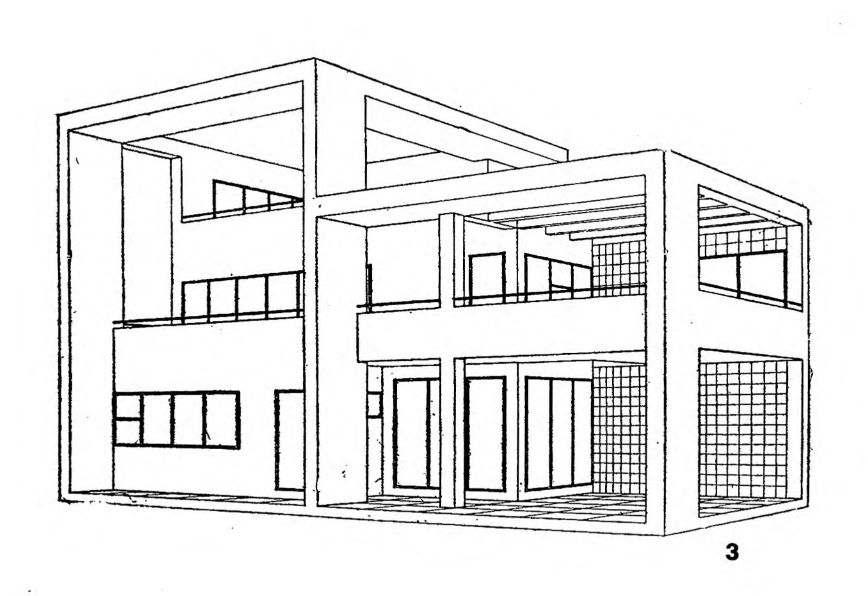
ciones de un barroco y propugnar una concepción de la arquitectura que fuese no solamente geométrica, sino también espacial. ¿Pero cuándo, por Dios, desde Ledoux y el gran Gaudí, se ha negado la arquitectura funcional a utilizar todas las formas posibles de la geometría y de los volúmenes cuyo resultado sería una entidad espacial? ¡Hay cosas que sólo debería estar permitido decir a los beocios! Nadie puede ignorar que la arquitectura funcional, tomando ejemplo de la audacia de los barrocos, ha tratado de hacer de la arquitectura una conquista del espacio a través de una geometría suprema. Y esto son concepciones de siempre, pues nos gustaría conocer las formas de una arquitectura que hiciese abstracción —en todo o en parte— de la geometría lineal, de los volúmenes indispensables, de las tres dimensiones, del arte espacial, de las distribuciones polidimensionales y de las cuatro dimensiones precisamente adquiridas por el funcionalismo. Por otra parte, estando la arquitectura orgánica íntimamente ligada a la suerte de la arquitectura funcional, ¿cómo puede aspirar a sobrepasarla? Perogrullo no hubiera dicho nada mejor.

Resulta difícil comprender cómo se puede hablar razonablemente de una deshumanización de la arquitectura funcional. En todo caso, este materialismo que erróneamente se le atribuye, no consiste más que en una posición insostenible adoptada como opinión preconcebida de la que no se quiere salir, para combatir al funcionalismo en un terreno que no es el de la franqueza y con armas poco honrosas. Por otra parte, se toma como punto de apoyo el esnobismo o la incapacidad de dudosos teorizantes para atribuir a la arquitectura funcional un sentido cerebral desprovisto de toda idea sensible que nunca ha tenido. Este tema, largo y difícil de concretar, no es, sin embargo, menos fácilmente refutable.

Mientras los funcionalistas han definido muy exactamente sus principios, los orgánicos se han quedado en unos vagos presentimientos. Evidentemente han tenido una gran habilidad para eludir la necesidad de dar una explicación valedera de la significación del término *orgánico*, ya que por su misma finalidad supone un error y sería por consiguiente *inorgánica*. Además, es fácil contestarles que en arquitectura el proceso creador de las formas, análogo al del crecimiento natural de las formas biológicas, no es un descubrimiento ni corresponde al reciente desarrollo americano. La casa que crece, la casa multiplicable que los funcionalistas han estudiado y construído mucho antes que los yanquis, tiene antepasados que se pierden en la noche de los tiempos.



2

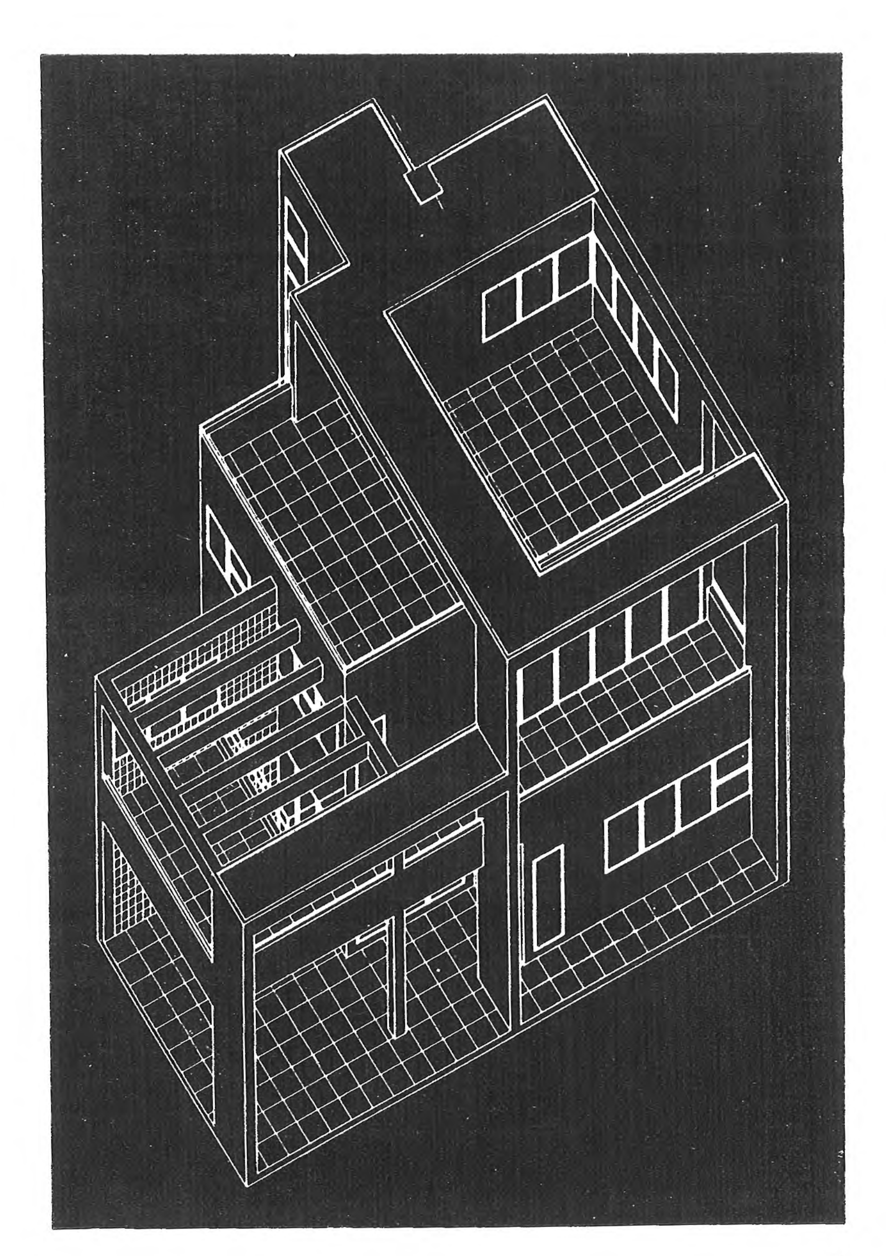


3

En mis conferencias, mis cursos y mis escritos he tenido ya muchas veces la ocasión de decir que los primeros tipos de casas crecientes se crearon en Egipto quince siglos antes de nuestra Era y en Tracia entre los siglos V y IV antes de J. C. Pero la idea capital de la casa multiplicable se debe al genio de un gran mediterráneo, a Leonardo de Vinci. Consciente de los problemas del futuro, para descentralizar los conglomerados urbanos de gran densidad de población, Leonardo propuso—por el procedimiento que indica con el nombre de *mutación de casas*—la primera idea concreta de la ciudad satélite con edificios multiplicables, transformables y transportables. Su imaginación previsora no se quedó ahí, ya que su proyecto de conjunto multiplicable de elementos de habitación con planimetría poligonal creciente ha encontrado por fin su realización en la construcción de bloques de viviendas tipificadas del plan regulador de la ciudad de Rovaniemi, en la Laponia finlandesa, modelo de ciudad creciente estrellada que trazó en el año 1945 el arquitecto Alvar Aalto. Conviene, además, señalar que este sistema había sido ya aplicado, bajo otra forma, por los arquitectos alemanes de 1920 a 1930, cuando los *orgánicos* no asomaban aún por el horizonte.

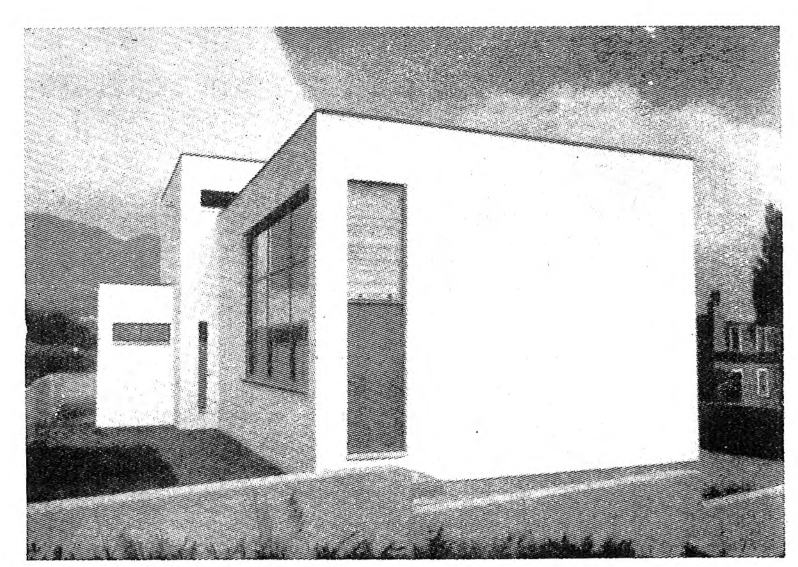
Es erróneo, por tanto, pretender que el europeo sólo piensa en una entidad geométrica, de la que acepta la forma predeterminada. En efecto, mientras que el europeo construye desde hace siglos casas que se desarrollan, se amplifican y crecen de acuerdo con las necesidades de la familia (sistema cuyo dinamismo generador es evidente), el americano vive todavía—la mayoría de las veces—en el romanticismo de las casas provisionales de madera cortada: cristalización y nivelación de la habitación colonial. En cuanto al europeo, consigue todavía en nuestros días el prodigio tradicional de construir un pequeño edificio rural racional, al que confiere espontáneamente ese esplendor plástico y esa geometría vibrante que lo relacionan naturalmente con el arte de los monumentos y no con los cálculos del edificio utilitario y comercializado.

Inspirándose en los métodos tradicionales de la construcción japonesa, a la que debe la mayor parte de sus teorías y de sus aplicaciones prácticas (él mismo lo ha reconocido), Wright ha edificado viviendas con materiales ligeros, utilizando paramentos de madera contrachapada y cubriendo las casas con yute (materia textil obtenida de las fibras de una planta india, el *corchorus capsularis*, con la que los indostánicos tejen sus vestiduras). Sin embargo, ha

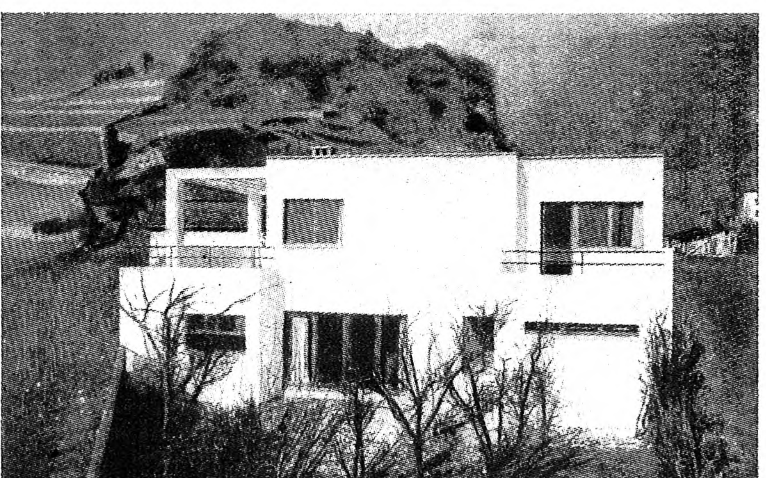


4

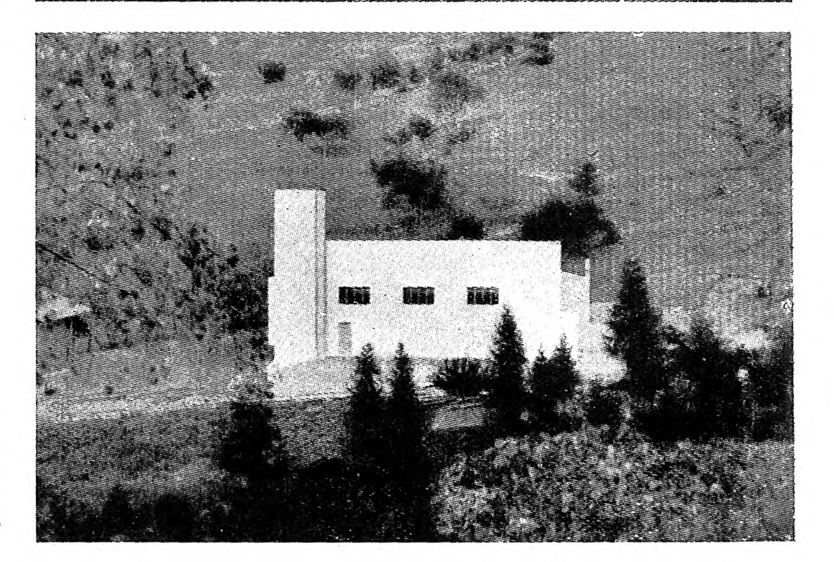
5



6



7



asimilado muy mal un sistema admirable que también nosotros preconizamos. La arquitectura orgánica de Wright es inorgánica por haber transplantado a América del Norte la concepción nipona de casas ligeras, transparentes, antisísmicas, sin adaptarlas previamente a su país. Es decir, ha omitido el tomar en consideración que eran diferentes las condiciones de régimen estático, clima, ambiente y urbanismo. ¿Se pueden llamar realmente orgánicos, en los Estados Unidos, los techos de yute traslúcido, cuando el propio Wright reconoce que llueve a veces en el interior de sus casas?

Para que una arquitectura funcional u orgánica sea valedera es indispensable que los elementos universales empleados adquieran una consistencia nacional y regional, es decir, que estén determinados por las características particulares del país o que por lo menos se conformen a ellas. Pero éste no es el caso de Wright. Ha desechado en bloque el helenismo, el romanticismo y el espíritu del Renacimiento para lanzarse en cuerpo y alma en las civilizaciones egipcia y japonesa. Es decir, ha rechazado una tradición para escoger otra que ni siquiera ha transfigurado. Al tiempo que luchaba contra un academicismo y sus prejuicios, se echaba ciegamente en los brazos de otro, lo que no es más que un conformismo y que, al igual de otro, le ha inducido en error y le ha llevado a una vía muerta. Para que la arquitectura de Wright llegue a ser realmente americana, y por consiguiente orgánica, tendrá que reconocer que todos los academicismos son condenables y que solamente unas pocas reglas imperecederas de la tradición, mediante un rejuvenecimiento radical y una readaptación geográfica, pueden convertirse en concepciones nuevas.

La pesadilla de Wright es la cúpula de San Pedro de Roma. *Es una forma de exhibicionismo*, ha afirmado un poco bárbaramente. Aquí se ve el puritanismo intolerante y limitado de un gran creador, puritanismo que nada tiene que ver con el espíritu de sencillez. Aquí aparece la concepción *nórdica* de un gran hombre poco inclinado a los entusiasmos viriles. *Creo que he odiado siempre, instintivamente, las formas pretenciosas y vacías del Renacimiento*, ha declarado Wright sentenciosamente. ¿Qué debemos pensar del humanismo de León Battista Alberti, de Donato Bramante, de Francesco di Giorgio Martini, de Filippo Brunelleschi, de fra Giocondo, de Antonio de Sangallo, de Michele Sanmicheli, de Andrea Marchesi, de Baldassare Peruzzi y de Andrea Palladio? ¿Debemos tirar todo esto por la borda para hacernos

cómplices de las afirmaciones irreverentes de un raro iluminado?

No cabe duda de que Wright ha mezclado y colocado el espíritu y las obras maestras del Renacimiento al mismo nivel que el notorio académico plagiario de la arquitectura americana que precedió a la de Sullivan, Wright y algunos otros casos innovadores de los Estados Unidos. Wright ha confundido lo verdadero con lo falso y la copia.

La cúpula representa para Wright una imposición intolerable. A este propósito, Piero Bargellini, que ha señalado muchas incorrecciones filosóficas del arquitecto norteamericano, tiene razón al decir que éste no hace diferencia alguna entre la construcción común (la que tiene un fin estrictamente utilitario) y la construcción del ideal (que se expresa a través del momento). Coloca en el mismo plano de igualdad la cuadra y la iglesia, el pequeño chalet burgués y el teatro. El santuario, la basílica, el palacio real constituyen, sin embargo, arquitecturas cuyo orden pertenece a lo *universal*. Wright no ha comprendido esto. Hablando de los templos griegos ha dicho: *En aquellos lejanos tiempos, la arquitectura era sólo la servil prostitución de lo Nuevo al Gran Sacerdote del Viejo Orden*. Estando ya prostituída desde su nacimiento, ha escrito irónicamente Piero Bargellini, ¡imaginemos lo que la arquitectura clásica habrá llegado a ser posteriormente, en las civilizaciones de Roma, Florencia y Venecia! Wright, que tan injustamente condena el Partenón, el Arco de Tito, el Palacio Strozzi, San Pedro de Roma y las Procuradurías de Venecia, comete el enorme disparate de ignorar el abismo que separa Atenas, Roma, Florencia y Venecia de la triste mascarada de las importaciones americanas de motivos ornamentales anticuados que forman la base de esa arquitectura híbrida y ecléctica (copia de copias) que caracteriza a los Estados Unidos de los siglos XIX y XX hasta la reacción de Wright y de sus predecesores inmediatos.

A pesar de las inmoderadas aserciones de Wright contra la civilización mediterránea, subsiste el hecho innegable de que el Partenón ha sido, como tan justamente ha escrito Emile Boutmy, «el ejemplar más perfecto de la concepción más rica, más *orgánica*, que haya existido en el arte monumental». Por ello Boutmy lo ha descompuesto hasta el extremo posible, a fin de hacer resaltar por el análisis la síntesis fina y poderosa de que ha surgido. Si se considera que Boutmy no ha conseguido explicar la arquitectura griega por la psicología, hay que reconocer que ha hallado un comentario a la psicología de Grecia a través de su arquitectura. El

Partenón es, en cierto modo, afirma Boutmy, la expresión plástica, el molde del espíritu griego.

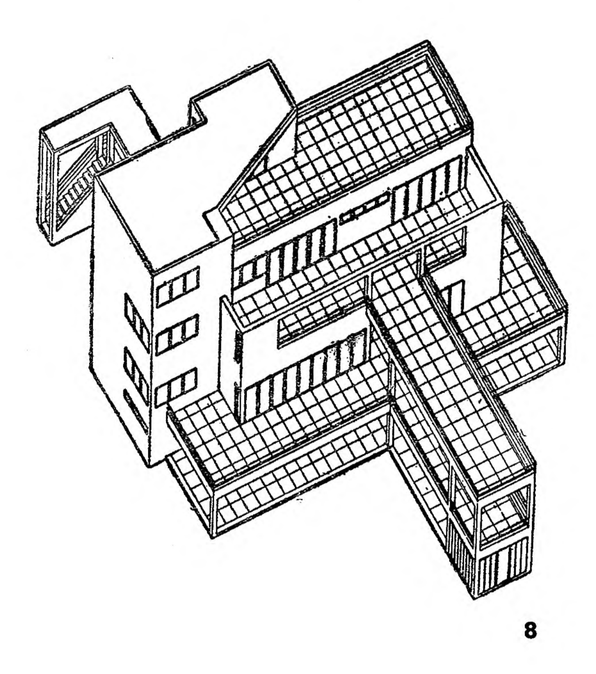
La falta de lógica del maestro de Taliesin es considerable. Ataca con razón los rascacielos, pero también los proyecta. Es partidario de la horizontal, pero se deja seducir por la vertical en más de una ocasión. Se declara en contra de la arquitectura colosalista, pero admira el palacio Wainwright de su maestro Sullivan, prototipo de los rascacielos y que reputa como la obra más importante de la arquitectura moderna. Se olvida de paso de que debemos a Alessandro Antonelli la primera idea racional del rascacielos.

Todo esto, naturalmente, no tendría importancia si un gran número de arquitectos europeos, anteriormente adeptos al funcionalismo y hoy convertidos precipitadamente a la presunción orgánica, no hubiese hecho coro a Wright para apartarnos de tareas más nobles y de lazos más justificados que nos ligan a otro tipo de arquitectura necesaria, aunque independiente, surgidas de los fundamentos de nuestro humanismo: la nueva arquitectura mediterránea.

Agreguemos, además, que las teorías arquitectónicas que permitieron la espléndida aparición del renacimiento italiano y español constituyen una síntesis atrevida de la que se han beneficiado los funcionalistas. Por eso éstos han fijado sus propias teorías *a posteriori*, es decir, sobre proyectos y construcciones, por tanto, después de haber dado pruebas ciertas de sus poderes creadores. ¿Qué han hecho, por el contrario, los orgánicos? Han establecido sus conceptos *a priori*, aun antes de haber dibujado el menor proyecto, antes de haber experimentado sus ideas y sus primeros principios.

Es, sin duda, evidente que el término *orgánico*, utilizado para clasificar un nuevo género de arquitectura, pertenece en primer lugar a los funcionalistas. Los promotores y los discípulos de la tendencia orgánica deben, por tanto, buscar otra expresión para denominar su arquitectura, que podrá igualmente llegar a ser —como toda arquitectura auténtica—funcional y orgánica. Pero, de momento, su toma de posición sólo define una usurpación.

En el *Boletín de Información de la Dirección General de Arquitectura* (Madrid, julio 1950) mi gran amigo el excelente arquitecto José María Sostres Maluquer, de Barcelona, ha puesto el dedo en la llaga con un artículo titulado «El funcionalismo y la nueva plástica», en el que desarrolla su punto de vista sobre el actual dualismo que ha surgido entre la arquitectura orgánica y el



8

funcionalismo. Su esfuerzo, por otra parte meritorio, abre, sin embargo, la puerta para algunas rectificaciones de bastante importancia. Confieso que me resulta sumamente penoso el desaprobarlo, y que bien a pesar mío, con gran tristeza, pero sin amargura, no tengo más remedio que intentar esta rectificación. Espero que sabrá perdonarme y no tomar a mal esta polémica cordial que le ofrece un amigo que admira su obra y la seriedad de sus intenciones.

Según Sostres, hacia el comienzo del ciclo funcionalista aparecen tres factores determinantes que se refieren al desenvolvimiento de su estilo dentro de la plástica actual. En primer lugar, el transplante a Norteamérica de una parte de los arquitectos de la Universidad de la Construcción (magnífica institución alemana, conocida bajo el nombre de «Bauhaus»); después, el viaje de Le Corbusier a la América hispana; por último, el ambiente arquitectural creado en Italia, y más particularmente en Milán, con motivo de las «Triennali» (Exposiciones de artes decorativas e industriales). Estos acontecimientos habrían provocado la escisión entre los componentes iniciales del funcionalismo: la corriente germánica y la corriente latina.

De este modo extraño de presentar la situación resulta una con-

fusión, que debemos poner en claro para destruir sus dudosos efectos. Antes de nada, iluminemos con luz verdadera el nacimiento y el desarrollo del funcionalismo mediterráneo. Procede, en primer lugar, del futurismo lírico de Antonia Sant'Elia (el fundador del urbanismo moderno), seguida, por orden cronológico, de la aportación categórica de Le Corbusier, de las teorías del que esto escribe (pido perdón por tener que citarme en tan honroso lugar) y, por fin, de las actividades del «Gruppo 7», de Milán, pero sobre todo del movimiento renovador surgido en Como (patria de los grandes maestros lombardos y de Sant'Elia), en el que figuraban los malogrados Giuseppe Terragni y Cesare Cataneo, Piero Lingeri y Marcello Nizzoli, por no citar más que a los más significativos (sin olvidar, en España, la propulsión dada a la nueva arquitectura por Fernando García Mercadal y José Luis Sert, los dos primeros en el tiempo). Pero si no se puede negar que las «Triennali» no han servido más que para confirmar oficialmente un hecho objetivo, y que sería imprudente exagerar su importancia, en plan de exactitud no hay más remedio que mencionar, como curiosidad cultural, las «Biennali» de Monza, celebradas antes que las manifestaciones milanesas.

Por otra parte, advirtamos aún que una escisión entre el funcionalismo latino y el germánico no ha existido nunca, en el verdadero sentido de la palabra. Era lógico que el funcionalismo alemán, aunque surgido del mediterráneo, se diferenciara de este último y diera libre curso a su propia naturaleza. Además, precisemos que el viaje de Le Corbusier a América del Sur es posterior al establecimiento del movimiento renovador italiano, pero anterior al desplazamiento de la «Bauhaus» a los Estados Unidos (el nombramiento de Walter Gropius para la Universidad de Harvard es de 1937). Si es cierto que Le Corbusier trabajó incidentalmente en Chile, en 1930, solamente después de sus viajes al Brasil (1936) y a la Argentina (1937)—es decir, casi en la misma época que el autor de este estudio (1935-36)—es cuando se empieza a notar realmente su influencia en América del Sur.

Sostres nos dice que el funcionalismo, en tanto que estilo, tiene antecedentes en los planos abstractos de Ludwig Mies van der Rohe y sobre todo en Carlo Mollino. Lo cual es justo en el caso de Mies van der Rohe y absolutamente falso en el de Mollino. Las obras de este último, que es el arquitecto que—magnificando el futurismo y el neobarroco—ha introducido al superrealismo en la arquitectura moderna (artista al cual yo tengo en muy alta considera-

ción por la pujanza y riqueza de su fantasía), no pueden constituir un antecedente, puesto que son de fechas más bien recientes. En efecto, Mollino, que por otra parte se ha declarado decididamente opuesto a la arquitectura orgánica y a los abusos de su propaganda organizada, ha construído en 1938, en Turín, el grupo de edificios de la Sociedad Hípica, que constituyen la primera inserción eficaz—dentro de la arquitectura nueva—de un género particular.

A propósito de los elementos característicos de la arquitectura funcional, empleados por muchos de nuestros contemporáneos de una manera tan impropia, ¿cómo una persona tan recta e inteligente como Sostres ha podido caer en tan peligrosas y aventuradas aserciones? Afirma que estos elementos no son muchas veces más que pretextos decorativos, pero descuida el decirnos que todos los géneros de arquitectura poseen sus creadores y sus imitadores, patentados o no. No se puede criticar decentemente ningún género de arquitectura a través de las asimilaciones arbitrarias o mal digeridas de los imitadores, sin causar un grave perjuicio a los auténticos constructores.

Cuando, con motivo de la arquitectura orgánica, Sostres habla de un movimiento juvenil de restauración, que nos sea permitido objetar que lleva demasiado lejos la paradoja, ya que Wright, el promotor de este movimiento juvenil, ha nacido en 1869. Del mismo modo, cuando afirma que la arquitectura orgánica ha nacido también de la revalorización de la arquitectura folklórica, contrapuesta a la utopía de una arquitectura internacionalista, olvida conscientemente que el propio Wright ha combatido ferozmente al folklore, en su especie de estilo colonial americano (al que ha llamado «el asno vestido con la piel del león»); olvida, asimismo, que el funcionalista no es internacionalista, sino universalista, lo cual resulta muy diferente. Es más bien la corriente orgánica, puesta en movimiento por Wright, la que se declara internacionalista con su forma reconocida de propaganda y el desprecio que representa hacia nuestras mejores tradiciones renovadoras, la repugnancia que siente hacia la sucesión generosa de nuestros estilos mediterráneos.

No tengo ningún inconveniente en declarar que Sostres se equivoca torpemente cuando cree que el funcionalismo sigue únicamente la lógica coherente de unas ideas directrices que pueden reducirse a causas únicas, porque toda arquitectura—antes de conseguir su estabilidad, convirtiéndose en clásica—debe concederle

su parte a lo imponderable y a lo imprevisible, y así ha sucedido en el funcionalismo.

Con la misma convicción debo responderle que para comprender al gran creador finlandés Alvar Aalto no hay necesidad de molestar a Wright (el cual ha probado diversas tendencias, desde la arquitectura cubista hasta la maya o la japonesa), sino que es suficiente referirse a la emocionante estatura imperial de Francesco Borromini, que también se halla a la base de los fermentos geniales de Gaudí.

Está fuera de duda que hacia 1920 Wright les ha interesado vivamente a los componentes del grupo holandés «De Stijl», cuyo capitán fué el arquitecto y pintor Theo van Doesburg. Pero para el que ha tratado de cerca al propio Doesburg, a Piet Mondrian y a J. J. P. Oud, por ejemplo, es evidente que este interés—en aquella época—no tenía más que un alcance puramente documental, no era más que la constatación de un eco moderno en ultramar, y no un asentimiento en clara y debida forma. Estudiando las obras abstractas y elementales en extremo de los artistas antes citados, se da uno cuenta de que han concebido todo lo contrario que Wright, que le han vuelto francamente la espalda al hombre que admiraban como gran creador, pero del que no quisieron tomar ningún supuesto formal, lo mismo que, debido a frías suspicacias de antecedencia, le pusieron sordina—exceptuando a Oud—a la contribución arrolladora de Antonio Sant'Elia. Racialmente, no amaban demasiado a Italia y, en general, a la cuenca mediterránea, y por esta razón prefirieron mirar hacia América del Norte, aunque absteniéndose de seguir sus ideas y aplicando, en cambio, febrilmente los principios mediterráneos. Es curioso, amigo Sostres, pero es así. Para terminar, hay dos hechos incontestables, dos fechas muy importantes en la historia de la arquitectura moderna: 1914 y 1917. La primera, 1914, señala la aparición del célebre manifiesto de la arquitectura futurista de Sant'Elia; la segunda, 1917, señala la transfusión de una parte de las ideas contenidas en este manifiesto en el elementalismo holandés.

Con más fundamento aún puede uno preguntarse por qué, con referencia al mismo Aalto, Sostres cita a Sigfried Giedion, para sostener a su vez que el eminente creador finlandés ha llegado a una síntesis de estandardización y de irracionalismo. Pero ¿por qué vamos a llamar irracionales a las formas racionales de la fantasía y de la imaginación? No era la mejor cita que podía hacer, ya que nadie ignora que Giedion (animador al que hemos admirado mu-

cho al comienzo de su carrera) no puede servir como punto fijo de referencia desde que sus teorías se han vuelto tan cambiantes, ondulantes, elásticas y aventuradas (1).

Dejaremos que Sostres cabalgue a solas por el dédalo complicado y los meandros brumosos de lo orgánico regional, y no le acompañaremos mucho tiempo en el interior de esta caverna romántica. Wright, en América, para ornamentar sus arquitecturas, no quiere más que el arte decorativo chino. Es muy libre de actuar de un modo ilógico y contentarse con tan poco; pero también somos libres nosotros para preferir, en vez de una antigualla de mal gusto, los misterios del arte metafísico y del arte nuevo.

Si es justo que conservemos a toda costa el espíritu regional, que el funcionalismo respeta y no anatematiza, resulta, en cambio, absurdo querer imponer hoy día a Europa (a través de conceptos americanos) la producción y la defensa de un folklore modernizado. Resulta sumamente imprudente y peligroso, para el destino de la

---

(1) Cuando fuera de los fundamentos de la razón, y solamente a base de simples impresiones, se quiere probar demasiado, termina uno por no probar nada en absoluto. Para combatir una teoría, resulta bastante imprudente querer establecer otra a toda costa sobre aproximaciones y fotografías. Y se rebasa la medida cuando se toma como base un débil artículo de Giedion *(Über Alvar Aaltos Werk, Winter thur,* septiembre 1948) y unas cuantas reproducciones reducidas, para echar sobre sí la pesada carga y la gran responsabilidad de trastrocar a la vez la lógica y la historia. Para justificar la arquitectura de la residencia de estudiantes que Aalto construyó en Cambridge (Massachusetts, EE. UU) —dejando a un lado el hecho de que esta obra no es la mejor creación del maestro finlandés—, ¿por qué se hace intervenir el precedente de los edificios sinuosos de Bath (Inglaterra) si se omite, en cambio, toda referencia a esa fuente más importante, en donde está el origen de toda la plástica del espacio: Bernini, Borromini y Guarini, y también a los más indiscutibles realizadores modernos de este género: Adolf Rading y Hans Scharoun? La arquitectura orgánica de estos últimos es anterior a la de Wright y a la de Aalto, y todavía podrían citarse muchas más obras *barrocas* del primer período del funcionalismo.

Pero el propósito tampoco es nuevo. No es ni mío, ni de Giedion, ni de Sostres. Según Carlo Lodoli, es Claude-Nicolás Ledoux (1736-1806) el que ha acentuado la función orgánica de la arquitectura, atribuyéndole su mayor libertad de expresión, y exclamando: *¿Por qué, por qué no se hacen siempre más que casas cuadradas?* Fué Ledoux el que fundó, según un método orgánico, lo que él llamaba *la arquitectura astronómica.*

Por otra parte, damos un paso en falso si admitimos que algunas obras de Gaudí o de Aalto no deben ser consideradas según sus posibilidades de fundar una escuela o marcar una tendencia; que se las debe apreciar por su belleza única e inimitable, pero que como ejemplo y orientación sería un desastre partir de ellas. Pero tropezamos aquí con la vida misma de la arquitectura, cuya negación implica una teoría semejante. Toda arquitectura, despojada de sus elementos perecederos y afirmada por sus solos elementos sempiternos, traza necesariamente el surco profundo del futuro y constituye siempre un ejemplo de meditación y una orientación que perfeccionar y desarrollar. La arquitectura no es más que una sucesión de encadenamientos y de superaciones, pues en esto reside precisamente el fenómeno de su modernidad, de su renovación, de su perennidad y de su pujanza.

arquitectura, el soñar con un regionalismo orgánico bajo su forma de folklore, cuando se piensa en los monstruosos resultados que ha producido; por ejemplo: el chalet suizo, lo popular escandinavo o el *joli nid* de la Francia republicana, en el mundo entero. Estos productos son, al par, la negación de toda arquitectura y de todo regionalismo auténtico, sin tener en cuenta la serie de desastrosas confusiones y torpes supercherías a que se presta. En efecto, mientras el verdadero chalet helvético consiste en una construcción de montaña realizada por completo en madera, hoy día se llama chalet en España a toda clase de edificaciones híbridas o de casas de campo, construídas indiferentemente de piedra, de ladrillos o de hormigón, y emplazadas también indiferentemente en la montaña, en la llanura o en la costa. Para entendernos correctamente, no tenemos más remedio que establecer unas cuantas distinciones valiosas.

El regionalismo orgánico, a la manera de Wright, no es otra cosa sino un refugio para eludir el dilema y el dualismo: *arte-civilización mecánica,* cuya difusión engendra una masa de copistas parásitos (con algunas raras excepciones), a los que sus malas obras califican abundantemente. Con las teorías de la arquitectura funcional, en cambio, hemos sostenido siempre la necesidad de no ahogar, englobándolos en la corriente innovadora y renovadora, al regionalismo geográfico y humano.

No comprendo bien cómo Sostres ha podido descubrir lo orgánico a la moda de Wright en las obras de Richard J. Neutra. ¡Espejismo engañador de la ceguera! Los recientes trabajos del insigne constructor austríaco, de los que tengo noticia, es decir, los de 1948, no hacen más que probar con toda evidencia que el funcionalismo no es un sistema rígido, sino infinitamente variado y diferenciado, y que Neutra continúa imperturbable su propio camino, desenvolviendo sus esquemas estructurales personales. Sin contradecirse, el funcionalismo se funda ante todo en la personalidad y la originalidad profundas del arquitecto creador, y el objetivo supremo de su arquitectura consiste en la necesidad de construir una obra de arte, que no se opone nunca a la profundidad de lo humano y a su patetismo vital.

Después de lo anterior, tiendo otra vez mi mano de amigo a Sostres. No he combatido por mero afán de polémica sus sorprendentes afirmaciones ofensivas, sino porque creo que es sumamente peligrosa la confusión que ha introducido en las filas entusiásticas de la juventud. Sin duda me perdonará, teniendo en cuenta que soy el autor de un libro de mil páginas sobre los elementos de la

arquitectura funcional, y no tenía más remedio que responder a su desafío. Sostres no ha leído en verdad mi obra, o la ha comprendido mal, pues, de otra manera, no se hubiera mostrado tan duro, tan tajante y tan poco imparcial con la arquitectura funcional y con aquellos que se han sacrificado para intentar la realización de su magnífico ensueño mediterráneo.

* * *

Si la historia real de la arquitectura no estuviese por rehacer, no nos veríamos en la obligación de hacer estas manifestaciones. Pero, en estos momentos, la cultura corre un riesgo cierto. Actuando en detrimento de los resortes del alma latina, este riesgo es provocado por una atracción caprichosa hacia todo lo que viene del Norte y, por carambola, de América del Norte. Por lo que respecta a la influencia nórdica, si yo fuese español (y me gustaría serlo) estaría doblemente preocupado. En primer lugar, porque me parecería inadmisible que un magnífico país de potentes proyectistas e investigadores capitulase, aunque fuese momentáneamente, ante las modas y las fuerzas pasajeras que manifiestamente le son indigestas. En efecto, en España, incluso el gótico no tiene nada de brumoso, de sistemático, de sombrío y bárbaro. Es, por el contrario, un efecto irradiando las pulsaciones de la grandeza, sencillez, claridad y serenidad mediterráneas. Además, porque resulta evidente que, para el hispanismo, la supremacía de lo espiritual ha sido una de sus constantes aspiraciones. Es indudable que una aportación parcial nórdica puede tener un interés saludable para el Sur; pero es innegable también que éste, en fin de cuentas, no puede olvidar que está marcado por una predestinación, que lleva en sí el emblema de la renovación equilibrada, que es portador de la antorcha que nadie podrá jamás quitarle—aunque tenga que pasar por períodos de oscurecimiento—; queremos referirnos a la luz, que es el hogar sagrado de la arquitectura. Sin el sol no habría habido arquitectura. Donde el sol ha brillado intensamente, allí ha nacido la arquitectura, y el Mediterráneo es su sede primordial. Por consiguiente, donde el sol no ha lucido no ha habido arquitectura lírica, arrastrando, con las metamorfosis de sus estilos, al mundo detrás de ella.

No cabe duda de que, a través de las distintas épocas, el espíritu se ha manifestado en el orden y en el clima mediterráneos. La arquitectura moderna se ha bañado en la luz más bella, y podemos

seguir, paso a paso, su marcha por los lugares y las naciones que bordean ese mar.

Sin embargo, esas transformaciones, esas transposiciones, esas transfiguraciones, no son, por desgracia, accesibles o visibles a todos. En 1901 y en 1907, por ejemplo, el piamontés Gian Teresio Rivoira, gracias a un minucioso método de confrontaciones embriológicas, llamaba la atención sobre un momento importante, casi diría capital, de la arquitectura, cuyas consecuencias debían consolidar el principio mediterráneo del fenómeno moderno y recurrente de la arquitectura. Habló, sin embargo, a sordos. Hoy es preciso reanudar su apostolado.

Rivoira, al estudiar profundamente los orígenes de la arquitectura lombarda y sus derivaciones en los países ultramontanos, y al examinar y analizar sabia e intuitivamente el lado positivo y técnico de los sistemas de construcción, llegó a demostrar que el término *románico* no era apropiado al género de arquitectura que pretendía designar, y que con la aparición y la difusión de la basílica lombarda se abrió más allá de los Alpes la era de nuevas arquitecturas, siendo las principales la lombardonormanda y la lombardo-renana, como, justamente, decidió llamarlas.

Muy pocos son los que hoy día creen que el hogar central de la arquitectura moderna, obra primera de los *maestri Comacini,* ha sido la cuenca mediterránea. Rivoira consideró a este respecto que el período de Ravena constituye una derivación de las escuelas regionales de la arquitectura romana y un lazo de unión, un eslabón de conjunción con la bizantina. Desacreditó, como es natural, las derivaciones de Asia Menor y Persia, propugnadas por Choisy, Strzygowski y otros orientalistas más o menos bien informados. Después de haber profundizado en los oscuros tiempos en que, del siglo VI al XII, van elaborándose lenta y seguramente las soluciones constructivas de la basílica cubierta con bóvedas que florecieron durante el período lombardo de los siglos XI y XII, y que, entre tanto, habían pasado a Cataluña (de ambos lados de los Pirineos), a la Provenza, Saboya, Borgoña, Normandía, Suiza normanda, Gran Bretaña, Alsacia y Renania, consiguió afirmar la prioridad de esta tendencia mediterránea, que nosotros defendemos hoy día contra cierto oscurantismo nórdico, y porque no podemos olvidar que somos los herederos y los detentadores de esta concepción radiante de la arquitectura moderna.

Actualmente, incluso en el terreno de la historia de la arquitectura, vivimos bajo el dominio del terror. Terror de pensar de

manera distinta a las indicadas en las teorías y en los tratados pretenciosos de los pontífices de Francia, Inglaterra y Alemania; terror a liberarnos de una versión oficial que nos infunde en todos los errores; terror a desembarazarnos de un complejo inesperado e imprevisible de inferioridad, que nos oculta la lógica; terror a considerar que vivimos, a pesar de todo, dentro de lo que ha sido la cuna del arte nuevo, de la creación continua de las superaciones racionales.

Consideremos que todas nuestras obras deben surgir dentro de la atmósfera latina, pues tenemos el deber de salvaguardar la civilización occidental, esta gloriosa civilización—también arquitectural—nacida bajo los rayos deslumbrantes del sol y de los milagros de la luz y de la inteligencia.

¡Por favor, un poco de claridad sobre la arquitectura! No nos dejemos engañar por el señuelo de la arquitectura orgánica, ni caigamos en la trampa de los pesados acertijos nórdicos. *Las cuestas han sido hechas para subirlas,* ha dicho un gran escritor francés. Remontemos, pues, la pendiente para volver completamente a nuestra latinidad clarividente y creadora: eterno proceso de un modernismo que no sea provisional, de un modernismo que será una defensa natural de la aportación espiritual de la hispanidad y la italianidad.

Alberto Sartoris.
Grande Rue, 43.
LUTRY (Vaud), Suiza.

ILUSTRACIONES

1.—Iglesia católica de Sarreyer (Suiza).
2.—Casa de campo del abogado Gastone Rasi, en Cesena (Italia).
3.—Casa de un poeta en Ginebra (Suiza).
4.—Casa del poeta Henri Ferrare (Ginebra).
5.—Casa-estudio de dos pintores en Corseaux (Suiza).
6.—Iglesia católica de Lourtier (Suiza).
7.—Casa de un viticultor en Saillon (Suiza).
8.—Residencia en Chexbres (Suiza).

(Arquitecto: Alberto Sartoris.)

ODA AL MAR CANTABRICO Y OTROS POEMAS

DE

RAFAEL MORALES

Mar inmenso, con el cielo en tu fondo;
cielo convertido en borrasca,
en proceloso grito, en dolor y en mugido;
cielo que levanta oleajes de ira,
amenazas sin límite;
cielo profundo que del abismo brota.

Como un gran ángel de la muerte,
extiendes, mar, tu cielo enfurecido,
ala extensísima, membrana rugidora sobre tu
propia soledad,
sobre tu propio secreto inextinguible.

Como a un gran animal enfurecido,
te restallan las crines
y te brillan los vientos sobre el lomo.

¡Oh mar inaplacable!, ¿eres Satán o el Angel?
¿Eres el todo o la nada hecha ira?
A veces, de tu fondo, te sube una caricia,
un destello tranquilo de ternura,
y todo tú fulges como la piel de un niño,

como la suave mirada de una corza,
húmeda y fresca como yerba abrileña;
pero, de pronto, estallas como una inmensa estrella
de durísima luz, y en garras te levantas,
te yergues como un divino hachazo,
como una dentellada blanquísima de espuma.

Y entonces brillas, muges, te levantas y hundes
con un fulgor de increíble cuchillo.
Pero ¿qué buscas, mar, qué buscas?
Aun quieres más y más,
porque tú eres la nada que no se sacia nunca.

¡Oh cíclope sin forma, huracán prisionero,
ciego toro que quiere ser montaña,
ciega montaña que quiere hacerse vuelo!
Pero tu fondo es triste, inmensamente triste,
y tiene dulces valles donde no existe el ruido,
donde el silencio se desliza sobre opacas escamas,
donde la inmensidad eres tú mismo sin destino,
sin forma, ciego y sordo como los huesos de tus muertos,
como los blancos huesos de tus muertos.

Angel oscuro, inmenso, arrastras a tu paso,
con el frío aletazo de tu fondo,
esperanzas y sueños, ilusiones y odios,
espadas y cañones solitarios.
Porque en tu fondo hay esqueletos y corazones olvidados
donde sólo circula tu nada interminable.

Pero arriba, en tu cima,
donde tus olas, que se comban, se fingen grandes alas,
majestuoso vuelo azul sin forma,
eres alegre a veces, hermoso como un ángel,
y todo el universo te brilla en las entrañas,
porque en ellas arrastras el sol y las estrellas.

Te he visto cuando el alba nacía de tu espuma
y eras verde y tranquilo como el campo que ignoras,
cuando un lucero azul aun temblaba en tu fondo,
lágrima tuya que, lentamente, se apagaba en tu pecho.

Porque tú lloras, mar, yo sé que también lloras,
que eternamente gimes,
¡oh dulce y verde ángel sin destino!
Angel rebelde, sí; tremendo ángel rebelde,
pero que a veces te conviertes en niño,
en caricia dulcísima que en la piel se nos queda
temblando levemente,
y, allá en el horizonte, has abierto tus alas
como una inmensa pena que no se acaba nunca.

SERENA TRISTEZA

Como brotando de la tierra asciendes,
¡oh cuerpo mío!, torre de mi pena,
rosado tronco que a los vientos tiendes
mi sereno dolor, mi paz serena.

Y si mi vista por el campo extiendes,
recoges en mis ojos, tierna y plena,
la verde primavera, que en mí enciendes
con flores puras y con tibia arena.

Va muriendo la tarde en la llanada,
y agónica en mi sangre me la vierte
mi vista silenciosa y sosegada.

De muchas tardes, con su peso inerte,
se irá formando, bella y apagada,
en mi carne la carne de la muerte.

PAPEL

Aquí está blanco un papel,
fingida nieve cuadrada.
Desde mis ojos, callada,
baja mi alma hasta él.

Mi sangre roja y caliente
se prolonga en tinta helada
y aquí se queda parada,
de mi pasado, presente.

Mientras ella se desliza,
grito de mi carne abierta,
en el papel queda yerta
mi pasión, leve ceniza.

Aquí, en el papel que miro,
se va quedando mi vida.
¡Oh papel, tumba querida!
¡Monumento del suspiro!

DESTINO

A Faustino y María Teresa

Como el enjambre puebla su colmena
como un rumor de diminuto viento,
así mi corazón poblarse siento
con la abeja voraz de cada pena.

Y, amasando mis penas con mi llanto,
voy formando este hombre que ahora soy
y esta carne en que vengo y en que voy
por esta triste vida que amo tanto.

¿Adónde voy que mi dolor no lleve?
¿Adónde va la nieve sin blancura?
¿Qué campo no se moja si le llueve?

Dejadme con mi pena sin ventura,
si hombre nací, que mi pecado lleve
hecho mi propia carne y mi figura.

A LA CALAVERA DE MIGUEL DE UNAMUNO

Nada ya cabe en esta calavera
donde la pulpa del soñar vivía,
donde apresada la ilusión tendía
una rama feliz de primavera.

Nada ya cabe tras la frente fría,
hermana de la piedra y la madera,
donde ha tomado forma duradera
sólo la ausencia pálida y sombría.

Se secaron jardines de repente,
las alas se quedaron sin aliento
bajo el cielo pequeño de la frente.

Y ahora mana, sin voz ni pensamiento,
por los ojos desiertos, una fuente
de soledad y nada contra el viento.

CONSUMMATUM EST

Consummatum est. Et inclinato
capite, tradidit spiritum.
San Juan. C. XIX-V-XXX

Ya todo se ha cumplido,
mientras la tierra con tu sangre calas.
Y se oye tu gemido
cuando la vida exhalas,
abriendo en cruz tus brazos como alas.

¡Oh alas redentoras
tendiendo sobre el hombre un tibio vuelo
de sombras protectoras!
¡Oh águila del cielo,
aurora de la vida y las auroras!

Todo se ha consumado
sobre esa cruz de sólido madero
donde tú estás clavado
y donde yo me muero
de tanto que me quieres y te quiero.

Ya la tiniebla fría
pone venda a tus ojos lentamente
y, al par de tu agonía,
va brotando una fuente
de sangre que nos sacia eternamente.

El alba lacerada
de tu rosada piel quema y fulgura,
que, a golpe de lanzada,
brota de tu hermosura
la luz que de tu entraña nace pura.

«Todo se ha consumado»,
han sido las palabras que dijiste,
y el aire sosegado,
como una mano triste,
acarició los labios que moviste.

Y por el viento suave
tu negra cabellera se evadía;
pero, apresada ave,
tornaba triste y fría
y al alba de tus hombros se acogía.

Rafael Morales
José Antonio, 17
MADRID

«LA GIOCONDA» ¿ES CONSTANZA DE AVALOS?

POR

ALEXANDRA EVERTS *

Hace ya algunas semanas que el ilustre escritor Antonio Marichalar publicaba en el diario madrileño *A B C* un artículo titulado «La imagen irredenta de Constanza Dávalos», en el que se vuelve sobre la tesis—expuesta ya por Benedetto Croce y por Adolfo Venturi—de que sea la Duquesa de Francavilla la famosa *Gioconda* leonardiana. *La cuestión* —escribe Marichalar—*ha sido puesta al día por Alma Everts, en su reciente estudio, en «Lo Spettatore».* Recordamos que Alma Everts es la escritora discípula de Croce Alexandra Everts, de la cual, gracias a la gentileza del doctor Marañón, nos honramos en publicar el siguiente estudio, inédito, en el que se brindan nuevos datos y valiosas sugerencias frente al misterio sonriente de *Mona Lisa*.

El retrato llamado *La Gioconda*, de Leonardo, ¿es verdaderamente el retrato de Lisa Gherardini, la tercera mujer de Francesco di Bartolomeo Zanobi del Giocondo? Siempre me ha apasionado este problema. Porque nunca he creído que la mujer ya madura, con velo de viuda, rasgos de gran inteligencia, reposado gesto, consciente de su fuerza, pudiera ser la joven Lisa, que nació en 1479, se casó en 1495, y tendría apenas veinticuatro años en 1503, fecha en que se supone fué pintado el retrato. Esta fecha la indica Vasari cincuenta años más tarde, al escribir que Leonardo interrumpió su trabajo de la *Batalla de Anghiari* para pintar el retrato de *La Gioconda*. Vasari no vió el retrato, que, según dice, estaba en Fontainebleau, pero nos ha dejado de él la siguiente minuciosa descripción :

(*) *Alexandra Everts, griega de nacimiento, belga por su matrimonio con M. Everts, que fué Embajador en España, donde dejaron ambos imborrable recuerdo, es ya conocida de los lectores de nuestro país por su admirable estudio sobre* El Greco; *repetidamente citada por los doctos de aquí y de fuera de aquí. Ahora ha querido publicar en España su nuevo estudio sobre La Gioconda.*—G. M.

Quien desee observar hasta qué punto el arte puede imitar a la Naturaleza, podrá fácilmente lograrlo mirando esta cabeza donde se ven reproducidas todas las delicadezas que pueden pintarse con minuciosidad. Los ojos poseen esa brillantez, esa humedad que se observa continuamente en la vida; y alrededor de ellos se pueden observar finas manchas rojizas, y las cejas y pestañas, más pobladas en algunos lugares que en otros, y que se ondulan, según el sitio en que se encuentren y del modo más natural; la nariz, con sus sonrosadas y tiernas alas, parecía vivir; la boca, con sus sinuosidades, y las comisuras, cuyo colorido se liga a la misma carnación del rostro, no parece pintada, sino verdadera carne. Y el que mire intensamente creerá ver en la curva de la garganta el latido de las arterias.

Sólo cito esta descripción tan conocida para recordar que se basa especialmente en dos puntos que no existen en el cuadro del Louvre: las pestañas y cejas y el perfecto modelado del cuello. La llamada *Gioconda* tiene las cejas afeitadas y las pestañas depiladas, según la moda de los primeros años del siglo XVI, y el cuello está pintado convencionalmente, o al menos con pincel cobarde, como si Leonardo no hubiera querido acusar la edad del modelo. Por lo demás, Mona Lisa no podía usar velo de viuda, porque Francesco del Giocondo murió en 1528. Estos tres datos nos bastarían para afirmar que el cuadro del Louvre no es el retrato de *La Gioconda.*

No niego que Leonardo haya retratado a Mona Lisa. Me parece imposible que Vasari, que conoció a Lorenzo de Predi, el joven amigo y colega de Leonardo, en casa de Verrochio, no se enterase de que el cuadro había existido realmente. Tampoco creo que se trate de una mala interpretación, como han supuesto algunos, cuando se descubrió la línea siguiente, relativa a Leonardo, en el Códice Gaddiano: «Pintó del natural a Pier Francesco del Giocondo.» Probablemente pintaría al matrimonio, como se hacía con frecuencia, y ambos cuadros han desaparecido (1).

Desgraciadamente, no poseemos ningún documento que enumere los cuadros que se llevó Leonardo a Francia. El único testimonio que nos queda sobre un retrato—que podríamos decir fué visto en sus manos—está en un párrafo de la *Descrizione del Viaggio*, de Antonio de Beatis, canónigo de Amalfi, que formaba parte del séquito del cardenal Antonio de Aragón, nieto natural del rey de Nápoles Fernando I, cuando visitó a Leonardo, el 10 de octubre de 1516, en el castillo de Cloux, que Francisco I acababa de ofrecerle como morada. Leonardo les enseñó un *San Juan Bautista, joven*, la *Virgen y Santa Ana* y el retrato «di certa dama fiorentina facta di naturale ad istantia del quondam Magnifico Juliano de Medici» (2).

No parece que entonces se pronunciara el nombre de la dama, y no sabemos si sería ése el único retrato que llevó Leonardo consigo. Quizá tampoco habría desembalado todavía todo su equipaje, ya que hacía poco que acababa de llegar. En agosto estaba todavía en Roma, tomando medidas en la basílica de San Pablo. Luego se paró algún tiempo en Milán para asuntos propios y para que Salai viera a su familia. Es posible que llegase a Amboise hacia la mitad de septiembre. En todo caso, es seguro que el retrato pintado a instancias de Julián no fué el de Mona Lisa. Este fué pintado cuando Julián estaba desterrado de Florencia, aparte de que Pier Francesco del Giocondo, personaje importante y conocido por su amor a las artes, hubiera podido dirigirse directamente a Leonardo. El cuadro que enseñó Leonardo, llamado en 1590 por Lomazo (*Idea del Tempio de la Pittura*) *Una napolitana*, figuró durante un siglo en los inventarios reales de Fontainebleau como *Una cortesana con velo de gasa*, título que, al menos para la mayoría, no estaba justificado.

En 1625 lo vió el comendador Cassiano del Pozzo, hombre muy culto, amigo de Rubens y de Poussin, y nos cuenta que Luis XIII —que no tenía interés en conservarlo, quizá a causa de su inquietante título—quiso dárselo al duque de Buckingham para que se lo llevara como regalo de boda a Carlos I, cuando acompañaba a Inglaterra a la joven prometida del rey, Enriqueta de Francia. Pero los cortesanos suplicaron al rey que no se desprendiera del cuadro más bello del reino, y, finalmente, Luis XIII revocó su decisión. Fué entonces cuando Cassiano del Pozzo, que había leído a Vasari, creyó reconocer en este cuadro los rasgos tan alabados de «una cierta Gioconda», y esta sugestión, que debió de agradar al rey, acabó por ser una especie de bautismo (3).

* * *

Hojeando el *Leonardo de Vinci*, de Fred. Bérence, me encontré con el párrafo en que sugiere la hipótesis de que la llamada Gioconda pudiera muy bien ser Constanza de Avalos, duquesa de Francavilla. Bérence cita como base de su hipótesis dos obras: *Un Canzoniere d'amore per Constanza d'Avalos*, de Benedetto Croce («Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli», 1903), y la *Storia dell'Arte italiana*, IX, I, 1925, de Adolfo Venturi. La gran autoridad de estos nombres me convenció definitivamente. Pero a pesar de todo no podía por menos de seguir preguntándome: ¿Por qué se ha borrado por completo el nombre Avalos? ¿Por qué se ha embrollado así la identidad del modelo? Pero entonces recordé que había leído

en el gran genealogista español López de Haro (t. I, pág. 121), que Constanza de Avalos, duquesa de Francavilla, era la tía y tutora de Fernando Francisco de Avalos, marqués de Pescara y vencedor de Francisco I en Pavía. Y supuse erróneamente—lo he reconocido más tarde—que a Francisco I no le gustaría que su más hermoso cuadro le recordase su más gran derrota, ni tampoco el nombre de quien le hizo prisionero; y que quizá vería con secreto placer que se infamase a la dama que había sido la adversaria victoriosa de los franceses, llamando a su retrato *Cortesana con velo de gasa.*

Ansiando saber algo más, escribí a mi grande y venerado amigo Benedetto Croce, que tuvo la gentileza de enviarme inmediatamente las notas que forman la mayor parte de las que he podido recoger (4).

* * *

¿Quién era Constanza de Avalos? Constanza era hija de Iñigo I, tercer hijo del gran condestable de Castilla Ruy López de Avalos, el señor más poderoso de su época, de tan patética memoria. Su linaje español es importante y muy antiguo (5). Por su madre, Antonella de Aquino, princesa de Montesarchio, marquesa de Pescara y del Vasto, pertenecía a esa raza de los Abruzos, áspera y fuerte, íntegra y sutil, que es una de las maravillas latinas. Y, sea por coincidencia o por identidad de linaje, los rasgos de la *Gioconda* son los rasgos característicos de la raza de los Abruzos.

Constanza nació hacia 1460, y en 1483 quedó viuda de Federico del Balzo, conde de la Cerra, hijo de Pyrrhus des Baux (del Balzo), príncipe de Altamura, y de Lucrecia de Aragón, hija natural de Fernando I, rey de Nápoles. La hermana de Federico del Balzo, Isabel, estaba casada con Federico, el último rey de la rama aragonesa, el cual concedió, en 1501, a Constanza de Avalos el ducado de Francavilla. Este mismo año, Federico fué echado de su reino por las tropas del rey de Francia, Luis XII, que se había aliado con Fernando el Católico, soberano de Sicilia, para conquistar, el primero, a Nápoles, los Abruzos y la Terra di Lavoro, y el segundo, la Apulia y Calabria. Pero no pudiendo ponerse de acuerdo sobre la partición, surgió entre ellos una lucha que todavía duraba en 1503.

En esta época, Constanza estaba en Isquia con su hermano Iñigo II, que era gobernador de la isla, y a la muerte de su hermano, Constanza tomó el mando, defendiendo heroicamente la plaza contra las galeras francesas que la sitiaban, y alcanzando una gran victoria.

Los leales a la rama aragonesa se agruparon a su alrededor en federación, y la gloriosa defensa de Isquia facilitó a Gonzalo de Córdoba, el Gran Capitán, la ocupación de Nápoles, que quedó siendo español.

Y así vemos en esta gran dama del Renacimiento y de formación puramente italiana surgir el gesto de la mujer española, la más guerrera de todas. ¡Cómo nos recuerda a su famosa antepasada Juliana de Avalos, esposa del infante Don Vela de Aragón, que cuando marchó su marido a la primera cruzada ganó, con sus siete damas de honor, la batalla llamada de «Las Donas» contra los moros, y recibió del rey Alfonso VI de Castilla, como bordura de sus armas, «ocho espejos de oro sobre un campo de sangre»! Italia entera celebró a Constanza de Avalos. Sus retratos corrieron por todos lados, y todos los poetas la cantaron. Pero había uno, Eneo Irpino, que la cantaba hacía *doi lustri nel suo claro, altero natio nido*, de Parma, dice él en su *Codice di Rime* de principios del siglo XVI, que Benedetto Croce descubrió en la biblioteca de Parma (H. H. V., 31-700).

En esta colección de versos no se nombra a la alta dama a quien está dedicada. ¿Sería una Colonna? ¿Sería una Carafa? ¿O sería Beatriz de Aragón? A un erudito y gran conocedor de la historia napolitana como Croce, le basta con una ojeada para decirnos sin titubeos que se trata de la célebre Constanza de Avalos, duquesa de Francavilla; lo mismo que, más tarde, Adolfo Venturi reconoció, a su vez, a Constanza en la mujer retratada en el cuadro del Louvre.

Irpino se había enamorado de ella por su fama, y quizá también por haber visto alguno de sus numerosos retratos. Es probable que, poco después de los acontecimientos de 1503, Irpino se decidiese, movido por su grande e ideal amor, a emprender el viaje a Isquia. Y, ¡oh milagro!, este arrollador amor literario soportó la realidad sin desfallecimiento. Irpino acabó quedándose varios años en la corte de Constanza.

No hay duda de que ella le acogería con la amable bondad de una mujer muy culta, amante de las artes y protectora de los hombres de letras, que además sabía apreciar en su justo valor los más entusiásticos homenajes poéticos, que quién sabe si también, en su corazón, le agradasen...

Constanza vivía rodeada de todos sus jóvenes sobrinos: el mayor, Fernando Francisco, futuro vencedor de Pavía, de quien era tutora desde que él tenía seis años, y que por entonces tenía unos catorce, y de su joven prometida Victoria Colonna; de Francisco de Avalos, marqués del Vasto, futuro gobernador del Milanesado, que casó

más tarde con María de Aragón, sobrina de Federico del Balzo; y de otra Constanza de Avalos, su sobrina, hija de Iñigo II y de Laura de San Severino, de la casa de los príncipes de Salerno, que también fué célebre poetisa. Esta Constanza se casó con Alonso Piccolomini de Aragón, duque de Amalfi. También era allí su huésped Beatriz de Aragón, reina repudiada de Hungría. Vemos, pues, que los lazos que unían a Constanza con la casa de Aragón eran muchos. Más adelante trataremos otra vez de ellos.

Todavía hace treinta años enseñaban en el castillo de Isquia el camino de la guardia que conducía al mirador en forma de rotonda, que domina la isla y el golfo de Nápoles, adonde Victoria, viuda—y antes que ella Constanza—se retiraban a contemplar el mar. Podía verse también, al pie del camino que subía enroscándose, un breve túnel abierto en la roca, con la poterna que los franceses no pudieron forzar...

El soneto de Enea Irpino—probablemente intercalado en el *Codici di Rime*—en que describe la vejez, la inexorable vejez que deshace la belleza de la mujer tan celebrada, y a quien no se atreve a nombrar, ¿estaría escrito durante su estancia en Isquia o será una visión del futuro?

Croce dice que las *Rime* son «petrarquescas, no pedantescas», y que tampoco son malas. De todas, las que más nos interesan ahora son los dos madrigales y los cuatro sonetos en que habla del retrato de Constanza pintado por Leonardo. Nuestra hipótesis se apoya fundamentalmente en las dos siguientes poesías. En la primera, el poeta se dirige al artista:

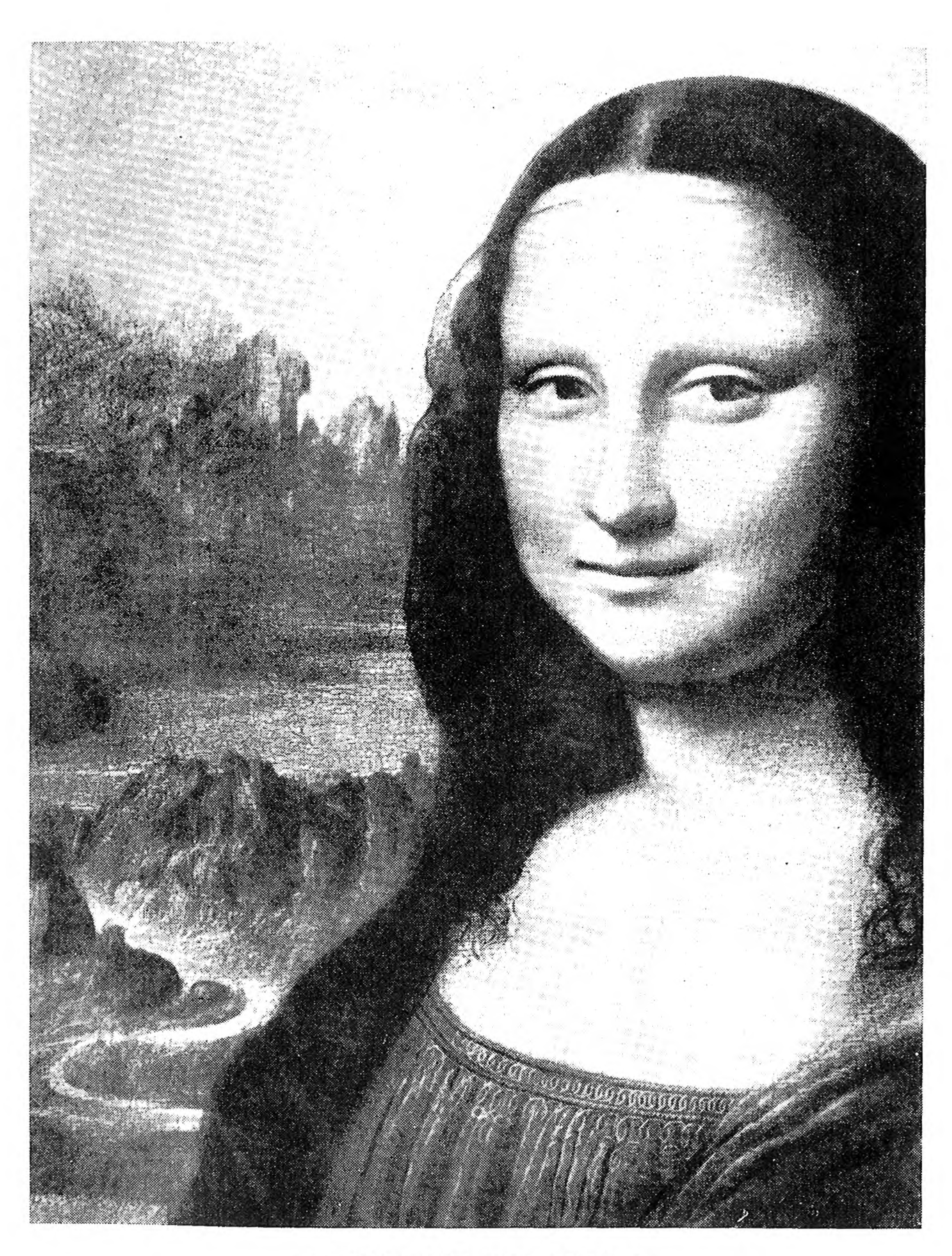
Chiaro e gentil mio Vincio, invan dipinge
chi tenta oggi ritrar Madonna in carte,
perche non basta l'arte
a ritrar l'alme sue bellezze eterne.

Col suo veder tant'alto non attinge
ingegno uman, ne tanto ancor discerne
bellezze si superne,
che chiaro possa almen ritrarne parte.

Per finger lei sotto il bel negro velo
conviensi Quei che pria formolla in Cielo (6).

Pero este soneto es todavía más claro, más entusiástico:

E questa quella umana o diva forma
ch'ai tempi nostri tra i mortai si cole?
E questa quella fronte ampia, ch'al sole
d'un chiaro lume aperto si conforma?



LA GIOCONDA DEL LOUVRE

Quest'e Madonna viva, exempio e norma
di chi celesti aspetti finger vole;
quest'e la bella bocca, onde parole
amor si dolce e si soave forma.

Questi son gli occhi pieni d'alto zelo;
questo il bel collo e'l petto ove gia finse
la propia immensa sua belleza il Cielo.

Quel buon pittor egregio, che dipinse
tanta belta sotto il pudico velo
supero l'arte e se medesmo vinse (7).

Si lo que nos interesa en la primera poesía es la alusión tan precisa al velo de viuda, en el soneto lo que nos interesa todavía muchísimo más es el acento de sinceridad impresionante con que describe el retrato, este retrato que parece imposible que sea otro que el del Louvre. Cada detalle parece un calco. Irpino *había visto* el retrato; pero ¿dónde?: ¿antes de ir a Isquia?, ¿en casa de Leonardo?, ¿o en la misma Isquia? Se supone que Constanza sirvió de modelo a Leonardo en Roma, adonde él fué más de una vez, porque en 1505 se hace enviar a Florencia los trajes que se había dejado en Roma. Constanza, por su parentesco con los Colonna, iba allí con frecuencia, y se ha trazado su estancia, en 1507, en San Marino.

Me cuesta trabajo, sin embargo, creer que el cuadro fué llevado a Isquia y volvió inmediatamente a manos de Leonardo. Por el contrario, me parece posible que sea éste el cuadro que enseñó Leonardo en el castillo de Cloux, que había pintado a instancia de Julián de Médicis, que, siendo como nos lo pinta Baltasar Castiglione en sus coloquios, no podía por menos de apreciar a una mujer de tan elevado, y quizá también complejo, espíritu, y de quien desearía poseer un retrato que sobrepasara a todos los otros. El homenaje que ofrecía a Constanza, ¿hubiera sido igualmente grande si en lugar de guardar el retrato para sí se lo hubiera regalado?

La segunda parte de esta hipótesis—y estamos por completo en el terreno de las conjeturas—podría ser que Julián hubiera devuelto el retrato a Leonardo antes que éste se marchara a Francia. Desde la elevación de León X, Leonardo, siempre protegido de Julián, que lo agregó a su persona en 1513, fué a Roma, donde el Papa le dió como habitación el Belvedere del Vaticano. Pero cualesquiera que fueran los honores y encargos que allí recibiese, Leonardo sólo se ocupó de ciencias, porque su mano derecha había comenzado a paralizarse, y sabía que no podría volver a pintar (8).

Julián, que se sentía morir lentamente, tuvo quizá el desprendi-

miento de devolver al gran artista, ya viejo, la obra que ya jamás podría igualar. Es posible que antes de su muerte se enterara de los vagos proyectos de Leonardo, y hasta que le hubiese prometido su protección con Francisco I, de quien era tío por alianza matrimonial.

Pero todavía nos queda otra hipótesis, la más lógica de todas, a saber: que Leonardo no se hubiera separado nunca del retrato, ya que sabido es que trabajaba indefinidamente en sus obras o las abandonaba sin acabar.

En resumen, el retrato se limita a la cara y a un estudio de las manos. Eso es todo. El modelado del rostro es íntimo, de absoluta precisión. El cuello está falto de observación, y también su arranque, así como las pinceladas de los cabellos y el velo sobre el torso, como si, al acabar el rostro, el pintor hubiera interrumpido el cuadro, esperando acabarlo más tarde.

El paisaje ha sido añadido al retrato, y en su maravillosa realidad de ensueño podríamos decir que Leonardo lo universaliza. Porque todo lo que hubiera recordado el ambiente de la mujer, habría limitado el horizonte de su paso por la tierra. En cuanto a sus manos, tan bellas y tan poco ascéticas, han sido estudiadas del modelo mismo o de otras manos del mismo tipo, y surgen de los apretados pliegues de las mangas, admirables de realidad. Pero bajo el vestido de oscuro ámbar, en el púdico escote revelador, se precisa un cuerpo visto ya por Leonardo: el cuerpo de la *Leda*, que es un abismo embriagador por la conexión de las curvas: los hombros tan suaves, el brazo tan fuerte y bien torneado y terminando en finísima muñeca, la mano blanda y delicada, el dulce equilibrio praxiteliano de las caderas y el perfecto pie. Porque entre todos los pintores fué Leonardo el que creó los más bellos pies.

Tipo femenino, madurado durante largos años por Leonardo, este cuerpo nos confirma la fecha—muy a principios del siglo—del cuadro del Louvre: son dos espigas de la misma cosecha. Pero el solo y único defecto de la *Leda* se adivina también bajo el vestido de la llamada *Gioconda:* los senos, aunque bien plantados sobre un torso magnífico, están demasiado juntos, son demasiado esféricos y abultados, hasta el punto de perder toda pura belleza. Y lo que pudiera ser realismo en una Leda madre de una pareja de gemelos, cesa de serlo en la madura Gioconda, y lanza la indecisa sombra de voluptuosidad que quizá sugirió el título de *Cortesana con un velo de gasa.* Quizá también los finos labios, de rara discreción, podrían sugerirnos el cálculo y la venta, desmentidos, sin embargo,

por la obstinada viudedad de Constanza y el gran prestigio de que se vió rodeada.

Ya me he referido a las varias alianzas que hubo entre su familia y la de su marido con la casa de Aragón en Nápoles. Su suegra era hija del rey Fernando I. El cardenal Luis de Aragón, que estuvo en Cloux, era también, según los historiadores, hijo o nieto natural del rey Fernando I. De modo que era próximo pariente, tío o sobrino, por matrimonio, de Constanza. ¿Cómo no la reconoció? Y Antonio de Beatis, canónigo de Amalfi, donde reinaba otra Constanza de Avalos, ¿cómo no retuvo ese nombre, si es que fué pronunciado? El *Retrato de Vinci,* tan exactamente descrito por Irpino, sólo puede ser el que está en el Louvre. Pero ¿sería ése el que enseñó Leonardo? ¿Sería posible que no se pudiera reconocer al modelo?

Para responder a esta pregunta haría falta poder separar de la obra de Leonardo la que corresponde al propio retrato. Ningún artista ha dado tanto como Leonardo su propio tipo a sus creaciones o a los seres de quienes se prendaba. El mismo dice: «El pintor tiende a hacer que todas sus figuras se le parezcan.» Todos los artistas lo han hecho. Pero es mucho más inesperado reconocer en las creaciones de Miguel Angel su pobre rostro deshecho, con los fuertes pómulos, los ojos hundidos en las tan dolorosas órbitas, los labios entreabiertos por el eterno suspiro, que encontrar en las creaciones del hermoso y exquisito Leonardo la voluntad del intelecto afirmándose a expensas de la de la vida. Una amplia y alta frente de modelado perfecto; una nariz fina, ligando enérgicamente la frente a los órganos de los sentidos y dando al rostro una tranquila unidad; los ojos, llenos de indulgencia y libres de erotismo; los labios, a veces sensuales (el inferior desbordante de bondad), se afinarán, se espiritualizarán luego, pero conservarán su juventud: son labios de los que están lejos de sí y cerca de la verdad. El mentón, primero obstinado, se suaviza y achica en la época de la *Leda* y de la *Gioconda.* Y siempre ese conjunto de rasgos y líneas del rostro, atenuado y afinado, que le da tanta nobleza.

La mujer del Louvre no tiene ese aire, y por eso en este cuadro el *retrato* surge bajo la creación leonardiana. La elevada frente, según el «triángulo de Praxiteles», se apoya sobre los serenos arcos de las cejas. Es la frente de Leonardo en el perfil de Lorenzo de Predi, y también la nariz, recta y pequeña, tan bien encajada. Pero las mejillas son demasiado carnosas y ensanchan el rostro, robándole un conjunto de líneas que hubiera podido ser de nobleza infinita. Este

tipo lo he encontrado en algunas mujeres de los Abruzos (en realidad, mujeres rústicas) de gran voluntad y penetrante inteligencia, pero con sólidas raíces en la tierra. Pero ¿no podría ser un vivo reflejo de la sangre española, que a veces crea esos rostros de aire tan distinto y en tan clara oposición con el otro tipo enjuto e idealista de la raza? Pero ¿para qué hacer el análisis de esta mujer de carnosas mejillas y frente luminosa, que poseía el cuerpo de Leda y tenía una mirada omnisciente? Ya se ha hecho demasiada literatura falsa sobre la llamada *Gioconda:* novelas, ditirambos y quizá calumnias, como si los grandes historiadores, poetas y críticos olvidasen la obra de arte para ocuparse únicamente de la mujer que la inspirara.

Nos basta con indicar que el cardenal de Aragón pudiera no haber reconocido el retrato de una parienta, que probablemente no había visto nunca, en la creación leonardiana, siempre impregnada de fantasía. Y quizá también que el nombre de Constanza de Avalos no sería pronunciado a causa del apasionado amor que el artista sentía hacia su obra, obra que, al parecer, no había entregado a quien se la encargó.

El «embrollo de la identidad», a que antes me he referido, bien hubiera podido comenzar aquí, en la órbita de la corte francesa, donde Leonardo, buen cortesano, sabía que el nombre Avalos sería un obstáculo para su obra, mientras que el de Julián de Médicis podría ser una protección más.

No nos queda, pues, en el texto de Antonio de Beatis más que una única y enigmática palabra : una «florentina». Pero esta palabra podría ser una inadvertencia sugerida por el nombre Médicis, y no será esta menudencia la que nos impida creer que el cuadro que enseñó Leonardo fué el que se encuentra en el Louvre.

Es curioso reparar que de las tres obras de arte que enseñó Leonardo, al menos dos son de las pocas pintadas completamente de su mano : *La Gioconda* y la *Santa Ana,* a las que habría que añadir, por su gran belleza inicial, el *San Juan Bautista, joven.* A la caída de la tarde, a la hora del supremo diálogo con su Dios, todo gran artista reúne, aunque sólo sea en su memoria, las obras que más amó, aquellas en que derramó por completo su alma y que, a su vez, serán fuentes de vida.

Pero independientemente de este sentimiento puramente personal, comparto por completo la convicción de Adolfo Venturi de que las descripciones tan precisas de Enea Irpino, el hecho de que la llamada *Gioconda* sea el único retrato en toda la obra de Leonardo

en que aparece un velo de viuda, y la edad madura del modelo, son otras tantas pruebas de que se trata del retrato de Constanza de Avalos.

Gracias a la vida que un gran artista transmite a su obra, y también a la vida que ha logrado evocar en ella, esta extraordinaria personalidad femenina ha continuado atrayéndonos durante siglos, como luz inextinguible, a través del tupido velo de errores y falsas tradiciones tejidas por los hombres.

NOTAS

(1) El Códigо Gaddiano es de autor desconocido, y está escrito hacia 1548 y depositado en la Biblioteca Nacional de Florencia. La línea citada se encuentra en el folio recto 90.

(2) «Alli 10 de Ottobre (1516) da Tursa.. se andò ad Amboise. En uno de li borghi il Signore (le Cardinal d'Aragon) con noi altri ando a vedere Messe Lunardo Vinci, fiorentino, vecchio de più de LXX anni, pictore en la nostra ètà excellentissimo quale mostro a sua S. Illma tre quadri. Uno di certa donna fiorentina facta di naturale ad istantia del quondam magnifico Juliano de Medici. L'altro di San Joanne Baptista giovane et una de la Madonna et del figliolo che stan posti in grembo di Sancta Anna, tucti perfectissimi. Ban vero é che da lui, per esserli venuta certa paralesi nella dextra non se ne puo più aspecttare cosa buona...»

(3) Noticia que del retrato pintado por Leonardo da el comendador Cassiano del Pozo:

«Un ritratto, della grandezza del vero, in tavola incarniciata di noce intagliato, é mezza figera ed é ritratto d'une tal Gioconda. Questa é la più compita opera che di questo autore si veda, perchè dalla parola in poi altro non gli manca. La figura monstra una Donna di 24 in 26 anni, di faccii, non al tutto alla maniera delle statue Greche di Donne, ma alquanto larghetta con certe tenerezze nella gote e attorno a labbri e agl'occhi che non si puo spesar d'arrivar a quella esquisitezza. La testa é adornata d'una acconciatura assad semplice, ma ltre (volte) tanto finita; il vestito mostrava o negro o lionato scuro, ma é stato da certa vernice datali cosi melconcio che non se distingue troppo bene. Le mani sono bellissime e in somma con tutte le disgrazie che questo quadro habbi patito, la faccia e le mani si mostrano tanto belle che rapiscono chi le mira. Notamo che a quella Donna per altro bella mancava quelche poco nen ciglio, che il Pittore non glie fatto apparire, come che essa non doveva haverlo.

»Il duca di Buchingam mandato d'Inghilterra per condur la sposa al nuovo Re hebbe qualche intention d'haver questo ritratto ma essendone stato distolto il Re dall'instanze fatteli de diversi, che misero in considerazione che S. M. mandava fuor del Regno il più bel quadro che havesse, detto Duca senti con disgusto questo intorbidamento, e tra quelli con chi si dolse fu il Rubens d'Anversa, pittor dell Arciduchessa.» (Bibliothèque Barberini, Rome, LX, N° 64, folio 192, V°-194, V-6.)

(4) Notas de Benedetto Croce:

Un gentilhuomo di Parma, Enea Irpino, innamorato idealmente di Constanza d'Avalos, Duchessa di Francavilla, vedova di Federico del Balzo, la visito in Ischia, dove ella dimorava e aveva corte, forse tra il 1503 e 1506, certo non più tardi dei 1508, e rimase colà alcuni anni.

Nella Biblioteca di Parma esiste un suo Codice di rime, che io, or sono 45 anni, lessi e in parte publicsi.

Tra queste rime sono quattro sonetti e due madrigali sul ritratto che Leonardo da Vinci aveva fatto di Costanza.

Dai versi si trova che la figura aveva «un bel negro velo» (vedovile) «fronte ampia», occhi «colmi d'alto zelo» «bel collo e petto».
Adolfo Venturi penso subito che questo ritratto sia quello della cosi-detta Gioconda (che certo non era la giovanissima moglie di Francesco del Giocondo, secondo una storiella narrata del Vasari, e che si trova da altri designata come una dama «napolitana»).
Per la sua parentela coi Colonna, Costanza d'Avalos dovette più volte andare a Roma, o presso Roma. Nel 1507 dimoro in Marino.
Leonardo fece certo un viaggio a Roma nel 1505 o li incirca, perchè in quell'anno, faceva ritornare da Roma e vestiti che vi aveva lasciati. Dunque, senza venire a Napoli a recassi ad Ischia, poté dipingere Costanza in Roma.
A questa identificazione del Venturi fanno molte obbiezioni; ma egli, un mese prima che morisse, mi disse che credeva sempre fermamente che la cosidetta Gioconda fosse Costanza d'Avalos.»
Sull'argomento vedere:
Croce: *Aneddoti di varie letterature* (Napoli, 1942), I, 125-130.
Adolfo Venturi: *Storia dell'Arte italiana*, vol. IX, passo I, pág. 37-42; anche nella Rivista *Il Secolo XIX*, di Milano, del 1925.
La mia memoria sul Canzoniere dell'Irpino é del 1903, e fu abbreviata en el tempo stesso ebbe qualche aggiunta negli Aneddoti.
(5) Los Avalos se jactaban de descender de Guillermo Avalon, «de la casa real de Inglaterra» (según viejas crónicas), que desembarcó en Vizcaya el año 901, y recibió del rey Sancho Abarca la Sonsierra de Navarra, donde estableció su hogar y construyó el palacio de Avalos.
(6) He aquí la versión castellana de los poemas:

Brillante y amable Vinci, es vano intento
retratar a la Señora en tu lienzo,
que el arte no es bastante
a dar al alma la belleza eterna.

Tan alto no alcanza con su mirada
el ingenio humano, ni aun discierne
belleza tan soberbia
poder, siquiera, evocarla en parte.

Podría trazarla bajo el negro velo
sólo Aquel que antes la formó en el Cielo.

(7)

¿Es ésta una humana o divina forma
que descendió a vivir entre mortales
¿Es ésta la amplia frente que a la luz
se ofrece de un brillante y claro cielo?

Es ella, la Señora, ejemplo y norma
de quien pintar quiere celestes formas;
ésta su bella boca, que tan dulces
y suaves palabras de amor pronuncia.

Estos sus ojos, de alto fervor llenos:
éstos su bello cuello y pecho, donde
su propia inmensa belleza da el Cielo.

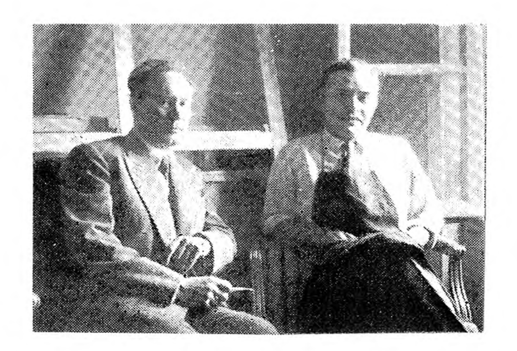
Aquel que esto pintó, pintor egregio,
tanta beldad bajo el púdico velo,
superó el arte y se venció a sí mismo.

(8) Sus contemporáneos creían, erróneamente, que Leonardo era zurdo. En realidad era ambidextro, como todo buen dibujante debe serlo.

LA PINTURA DE RUFINO TAMAYO

POR

EDUARDO WESTERDAHL



Tamayo (dcha.) y Westerdahl (izq.) en el estudio parisino del pintor mejicano (octubre 1950).

En medio del clima político que ha dado a la pintura actual mejicana unas características de escuela, Rufino Tamayo, en la presente plenitud de su obra plástica, se sitúa como la avanzada de debate y la figura de riesgo en los problemas universales del arte de nuestro tiempo.

A todos los postulados sociales, a toda la propaganda llamada de urgencia de la pintura social, con la pobretería de su literatura, Rufino Tamayo contesta con la independencia de su obra, con la autonomía de su pintura. Para Tamayo la pintura es pintura. Para los pintores sociales mejicanos, Tamayo rompe con el postulado social. Tratándose de Méjico y de su escuela, todo esto es discutible, y debe existir una posición falsa, una mala inteligencia o una pasión desmedida para que los mejicanos vean un desertor en quien amplía un manejado concepto y sin abandonar las raíces de grupo y hasta de nación se sitúa de manera heroica en un problema universal y hace la conquista de Europa, de Occidente, con

los valores de actual circulación occidental sin abandonar las esencias nativas de su indigenismo.

¿Quién es Tamayo? Antes de continuar quiero decir que he conocido a Rufino Tamayo a fines del pasado año en París, que le vi trabajar en su improvisado estudio, que vi la obra de este pintor en vísperas de ser expuesta en Beaux-Arts, inmediatamente después de su llegada de la última Bienal de Venecia. Quiero decir también que he cambiado impresiones con él y sobre él con gente que vive dentro de las grandes inquietudes de la pintura contemporánea. De todas estas entrevistas saqué en claro un hecho principal: Rufino Tamayo ha iniciado la gran temporada de París como una revelación, no solamente mejicana, sino de tipo universal. Tratar de la obra de Tamayo es situarse en el fragor de una disputa. Los mejicanos han llevado al arte una sobrecarga de humanidad derivada de su revolución. Pintan, discuten, luchan. La pintura es para ellos un arma viva, un arma siempre cargada.

Rufino Tamayo es una consecuencia de esta disputa. Pero he aquí el fondo misterioso de la cuestión. Mientras Orozco grita en los murales de Guadalajara; mientras Rivera presenta sus formas nudosas y angustiadas en abstracciones vegetales, como en su óleo Cazahuatl, *y Siqueiros, por citar a los más representativos, hace llorar a sus niños en medio de la destrucción y estira las formas infundiendo pavor, he aquí que Tamayo es calificado por la crítica francesa, descollando en ella Jean Cassou, como un pintor del silencio.*

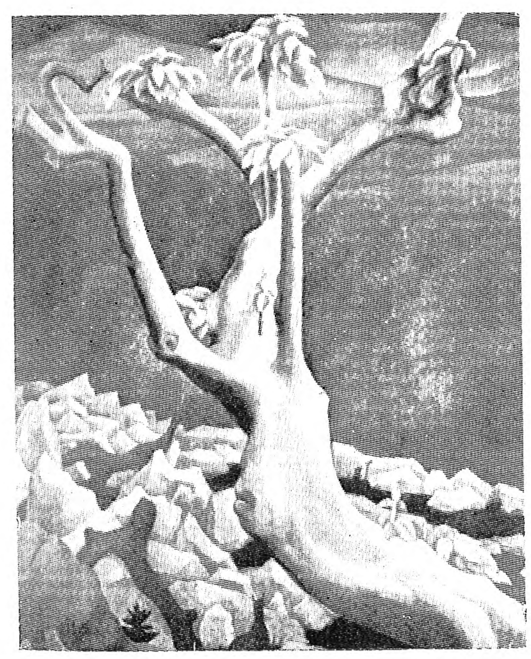
Veamos su origen y su trayectoria. Nace Rufino Tamayo en Oaxaca, en el año 1899. Sus padres eran indígenas zapotecas. Todos sabemos que hablar de los zapotecas es hablar de una alta levadura ancestral. Tamayo fué desde joven simplemente un vendedor de frutas del trópico, no un negociante o un hombre de empresa organizada. Fué, simple y llanamente, un hombre que vendía frutas en el mercado, unas frutas llenas de tal color que habrían indudablemente de influir

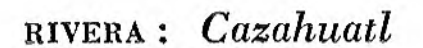
OROZCO : *El diablo*



DESDE LA DESTRUCCIÓN EXPRESIONISTA HASTA LA APLICACIÓN DE FORMAS CONSTRUCTIVAS. ESTA ES LA GRAN ACTUACIÓN DE LA MODERNA ESCUELA MEJICANA, POR ENCIMA DE LAS PINTURAS DEL PALACIO CORTÉS Y DEL PALACIO DE BELLAS ARTES.









RIVERA : *Cazahuatl*

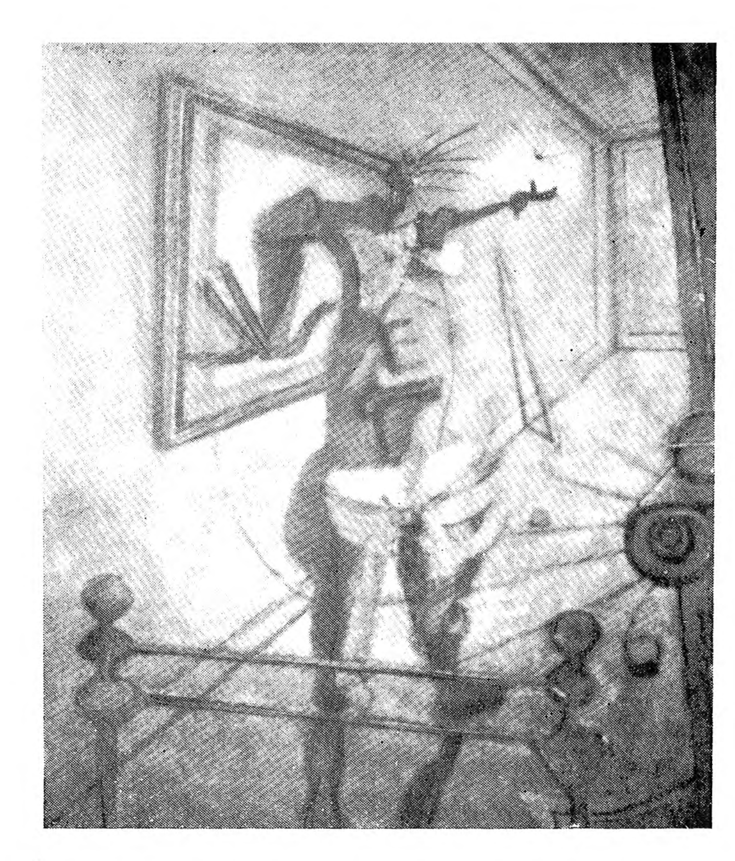
OROZCO : *Alegoría Nacional*

(sup. dcha.) SIQUEIROS : *Intertrópicos*



mujer que ríe (1950)

la sonámbula (1950)



hombre ante el infinito (1950)



hombre huyendo del fuego (1950)

en su destino de pintor. Casi toda la crítica de su país se ha fijado en esto. Es así como antes que la reivindicación de sus derechos sociales Tamayo se siente llamado por los poderes esenciales de la pintura: por el color y por su misteriosa fuerza poética. Cuando Tamayo nace, Orozco tenía dieciséis años; Rivera, trece, y Siqueiros, cinco. Pueden, pues, formar una generación. Pero él es el más joven de los tres. A los dieciocho años, Tamayo entra en la Academia de San Carlos. Recuerda a sus compañeros: Agustín Lazo, Antonio Ruiz, Francisco Díaz de León, Gabriel Fernández Ledesma y Julio Castellanos.

En 1926 hace su primera exposición, después de haber estudiado los movimientos contemporáneos. La crítica de entonces dice que se caracteriza por unos colores primarios y por la firmeza de su trazado dibujístico. En ese mismo año expone también en Nueva York, donde reside durante dos años. Hay en ella una característica interesante: la ausencia de folklore. Regresa a Méjico y se dedica a la enseñanza. Pinta un mural en el Conservatorio Nacional de Música y vuelve otra vez a Nueva York, estableciéndose allí hasta 1938. Estos fueron los años más difíciles de su vida artística, pero también los que darían el actual temple a su pintura. Dejó un mural en la biblioteca del Smith College, cuyos colores dominantes son rojos, carmines, blancos, negros y verdes; es decir, la obra de un colorista.

Sin embargo, desde su primera exposición de trazo firme y colores primarios hasta su posición actual media un abismo. Resultan extraños los cuadros de violencia cromática, hasta el punto que el pintor Mathias Goeritz me escribía recientemente desde Jalisco diciendo que sólo recordaba su Cazador de mariposas, *a base de rojo, verde, ocre, blanco y amarillo. Toda su obra se desdibuja y llamea en tintas vagas, vaporosas, que se evaden de la persistencia de un dibujo que trata de captar la dinámica de un movimiento. La forma adquiere siempre una reversibilidad y un carácter de construcción, de creación artística. Es cierto que no ha roto con el relato; sus figuras*

están haciendo siempre algo: hombres que comen, somnámbulas, mujeres que ríen escandalosamente, gente que huye de las llamas. Dentro del carácter gaseoso de su pintura, dentro de sus delicadas coloraciones, que pueden recordar las creaciones más exquisitas de la Naturaleza, las más gráciles resonancias de la materia, Tamayo conduce un verismo deformante y una angustia similar a las más crudas concepciones del expresionismo que trabajara con la realidad.

Sus propios aforismos nos ayudarán mejor a comprender esta obra:

> Tener los pies firmes, hundidos si es preciso en el terruño; pero tener también los ojos y los oídos y la mente bien abiertos, escudriñando todos los horizontes es, en mi opinión, la postura correcta.
>
> Recoger y aprovechar sin temor a la experiencia de todas partes y, a la vez, enriquecerla con el aporte local es la única manera de lograr que nuestro mensaje tenga un alcance universal.

Estas palabras parecen siempre como una necesaria explicación que da a su escuela, a sus amigos y a sus enemigos. Recuérdese que cuando Siqueiros obtuvo el pasado año el premio en Venecia, el propio Siqueiros utilizó este honor como una razón de su pintura contra la pintura de Tamayo. No es simplemente un localismo. Hay que tener presente que cada obra y cada palabra de Siqueiros, o de Rivera, o de Orozco es como una ilustración a un clamor social, a un concepto popular, donde el racismo se impone y cobra su grandeza, más que por su trabajo circunscrito a la obra plástica, a inmediatas exigencias humanas, a reparaciones y propagandas. No quiero quitarle la grandeza a esta escuela, toda vez que en ella se da lo que le censuran a Tamayo, tal vez en menor escala, aunque suele olvidarse en la disputa. Siqueiros prefiere a la pintura de caballete la pintura mural. Entiende que es un vehículo más rápido para llegar a la comprensión de las masas. Nada hay que objetar a esto, toda vez que las más

rigurosas especulaciones del arte absoluto tratan de lograr en el cuadro de caballete una monumentalidad. Las mismas experiencias de Siqueiros y de Orozco con nuevos materiales, trabajando piroxilinas sobre masonite; los célebres paños de Orozco del Museo de Arte Moderno de Nueva York, que llevan por título Bombardeo en picado; *las propias observaciones de este artista sobre el fracaso de los materiales clásicos, dan idea del gran valor de este equipo y de la profunda renovación que entraña este movimiento.*

Sin embargo, hay que buscar las divergencias que hacen de Rufino Tamayo el gran pintor americano y europeo al propio tiempo. El verismo realista es un suceso artístico de todos los tiempos, sin que signifique una aportación respetable a las inquietudes del hombre contemporáneo. Cualquier choque puede provocar un estado emotivo, pero lo valedero es que este choque se lleve a cabo dentro de la órbita específica y rigurosa; para nosotros concretamente dentro de la órbita de las artes. Escuchemos a Tamayo:

> He aquí lo que yo llamo pintura. Un producto cuyo valor se deriva de sus cualidades plásticas. Calidades mediante un proceso de depuración hasta llegar a la esencia. Esencia plástica ordenada con un sentido poético, dentro de la precisa limitación del cuadro.

Jean Cassou, en la introducción del catálogo de la citada exposición de la Galerie Beaux-Arts, se detenía en esta constitución poética de la obra de Rufino Tamayo y llegaba al elogio máximo: «Rufino Tamayo—decía—es uno de los más grandes poetas de nuestro tiempo y uno de los más grandes poetas del mundo de nuestro tiempo.» Estudiando este carácter poético, la obra de Tamayo puede tener un fundamento surrealista por el predominio delirante y por las bases oníricas de su producción. Los objetos de estos cuadros y la propia atmósfera, el posible último destino de estos cuerpos de una morfología inventada, relacionan esta pintura con las mejores

creaciones del surrealismo. El cuadro aparece como un producto subconsciente. Sin embargo, el análisis de un cuadro surrealista nos puede llevar a opuestas conclusiones debido a que no puede existir en este movimiento una tendencia de escuela por tratarse de una obra de creación, cuyo origen automático hace que la revelación y la libre expresión plástica basten para producir la obra y su correspondiente emoción. En Tamayo vemos el constante deformismo de las manos, de los pies, de las cabezas y hasta del cuerpo total de sus figuras. Esta intención es común a buena parte de la pintura contemporánea derivada del surrealismo. Se encuentra en Picasso, en Miró, en Klee. Se trata de elementos de expresión, no de realidades inmutables. Estos elementos pasan a ser sometidos a las necesidades del cuadro. Las manos, en casi todos los cuadros de Tamayo, se muestran con dedos que son como grandes flores o como grandes frutos. Aplicados a la figura humana, estas manos intimidan. Considerados independientemente, poseen la belleza de los mejores productos de la Naturaleza. Vistos en un plan de relación total, estos cuerpos equilibran esa precisa limitación del cuadro plásticamente ordenada en el sentido poético, *a que alude Tamayo en sus declaraciones.*

La relación total del cuadro de Tamayo descansa en las opuestas cargas que debaten sus fuerzas y sus antagónicos poderes: su demonio y su ángel. Su aceptación verista de lo horroroso y su reconocimiento de unas esenciales realidades de exquisita belleza. Parece extraña esta conjunción y que a base de ella el cuadro logre una unidad. Pero no es extraña: es la prueba de la gran pintura y del gran arte de todos los tiempos.

Estas figuras de Tamayo cantan, o gritan, o ríen. No importa lo que estén haciendo. Sabemos que son personajes de escándalo, expresivos, dinámicos, deformados, rotos, desesperados, dionisíacos. Xavier Villaurrutia dice en prólogo del catálogo de su exposición del Instituto Nacional de Bellas Artes de Méjico que «la elocuencia, la oratoria, el drama, el

melodrama y el deseo de proselitismo han sido abolidos en la obra de Rufino Tamayo». No podemos decir que un cazador de mariposas o un hombre que come sandía sean unos personajes dramáticos. Pero sí podemos decir que se debaten en un paroxismo y que están integrados a unas corrientes naturales tan simples y aceptadas como una montaña o un árbol pueden ser iguales a otra montaña y otro árbol, pero siempre serán nuevos, diversos y sorprendentes sus propios acantilados o sus ramas y figuraciones en el espacio. Cuando Tamayo pinta su Hombre ante el infinito, *este hombre y este infinito pasan a ser cuerpos plásticos, interrelaciones, unidos o sometidos, mejor, al rigor del cuadro. Para Tamayo, el hombre, el infinito y la actitud de estar ante el infinito pasan a ser pintura, y la pintura una entrega a los elementos de la obra: hombre, actitud e infinito.*

La diversidad de sus cuadros nos comunica esta total integración. Su Mujer que ríe, *su* Hombre que come sandía, *su* Hombre huyendo del fuego *son telas totales de la risa, del placer y del horror. «Se puede hablar—ha dicho Cassou—del alma mejicana que es a la vez humorística y fúnebre.» Existe humor, en el cuadro de Tamayo, como existe dolor, misterio, un oasis de cosa inexplicable que se ha llamado silencio, precisamente en estas bocas que mastican, que cantan y que gritan, más atormentadas que alegres. Pero veamos que todo este fondo atormentado descansa en gran manera en la precisión del trazado, en las fronteras de los cuerpos y sus bruscas sacudidas con unas masas de color en las que predominan el rosa, el azul, el verde, sin que ninguno comporte un color puro, sino más bien una sustancia luminosa e indeterminada azulgrisácea, verdiazul, rosiviolácea o rojinegrocárdena. Materia trabajada, envuelta, cortada y batida, que viene a ser la atmósfera que penetra estos cuerpos, cristalina, exquisita, crepuscular y dulcísima. Como una sobrestructura de este mundo deforme, de este mundo de masticadores grotesco, de esta vulneración hedonística, aparece la gama, el*

reconocimiento de unos poderes compensadores, que son los mismos que hacen infantil al elefante, bello al tigre y suave la firmeza del diamante. Son, en otras palabras, valores naturales de compensación. Valores conocidos desde el arte primitivo, deificados por el innato adorador estético. Máscaras y mástiles, las unas comportando horror y las otras los signos de sus elevadas estructuras, pero sin decir la última verdad de sus presencias mágicas e inalcanzables como la auténtica voz de la poesía.

En la ardorosa polémica de la pintura contemporánea, Tamayo reclama su puesto. Se le hace partir de la revolución mejicana del año 1910. Sabemos que Rivera fué el pintor políticosocial. Sabemos que Orozco fué el pintor de una dramática existencia. Ya estas apreciaciones son lugares comunes en la historia de las modernas tendencias mejicanas. Tamayo reivindica la plena libertad de su espíritu, la integridad de hombre de nuestro tiempo. Su desvelo universal lleva sus pasos a la inquietud de Europa. La crítica de su país le atribuye influencias de Picasso, de Braque, de Klee, de Miró. No es una influencia: es un clima. Escuché de él la última entrevista que tuvo con Picasso.

—¿Cuál es nuestro puesto en medio de la coacción de lo social?—*preguntó Tamayo.*

—Seguir pintando de espaldas a todo lo que no sea nuestra convicción artística—*respondió Picasso.*

Esta convicción en Tamayo le hace trabajar en una obra que no se puede calificar de evasiva. Exigente con la voluntad del cuadro y con su carácter insobornable, con su carácter específico y con su propia trayectoria histórica; consecuente, por otra parte, a unas raíces nacionales, se sitúa en el tiempo, en nuestro tiempo, y vierte la obra con sinceridad, como si se vertiera él mismo en el lienzo.

Se podría espigar en la vasta obra de Rivera-Orozco-Siqueiros, y encontraríamos claras pruebas de creación artística, de lirismo y hasta de un expresionismo que va desde lo demo-

níaco y destructor hasta la construcción geométrica y la especulación con nuevos materiales. Movimientos todos ellos universales. Si relacionamos con estas obras la de Tamayo, observaremos una idéntica línea de conducta, con la excepción que Tamayo intuye de que la pintura es un vehículo para dar al hombre la emoción que reclama en el tiempo y no simplemente un instrumento de propaganda. Olvidamos con frecuencia la función del arte, y son hombres como Rufino Tamayo quienes, como al principio dije, se sitúan con riesgo en la avanzada del debate contra aquellos que pretenden liquidar más de medio siglo de arte vivo, de problema y de estilo, amparándose en que el pueblo exige la rápida comprensión de la obra de arte y la supeditación de esta obra a una lucha política, cuando en verdad es el arte contemporáneo el pulso más vivo de esta época, el fiel reflejo de su trascendental inquietud y el elemento constructor de una tan amplia naturaleza que su último destino está en la perfección del hombre y de su universo.

Eduardo Westerdahl
Apartado 387
SANTA CRUZ DE TENERIFE (Canarias. España)



OBEDIENCIA Y LIBERTAD

POR

LUIS ROSALES

La libertad es el eje sobre el que gira la obra cervantina. Creo poder afirmar que la mayor parte de los problemas que nos plantea su interpretación sólo pueden ser entendidos desde ella. En verdad, las cosas, las ideas y, sobre todo, las figuras tienen en esta obra una holgura tan justa, una amplitud tan próxima, que casi todos sus personajes están en ella *estrictamente distanciados por la libertad,* y viven como seres cuya vida está enmarcada en el vacío. Las figuras principales—conviene recordar que en la obra de Cervantes todas las figuras son en cierto modo principales—crecen página a página hasta llegar a ser una alucinación en el desierto. ¿A qué se debe este espejismo cervantino que considera al hombre desde una cierta plenitud *exacerbadamente* individual; quiero decir que considera a la criatura humana llena de sí, pero *vacía* del mundo circundante? Diríase que en su obra no existe apenas presión social; que sus personajes no se limitan los unos a los otros, no se rozan, no se tocan apenas. Se encuentran como recién naciendo al mundo histórico. Y son vivientes y reales, pero parece que no viven como todos los hombres vivieron y vivimos; es decir, que no viven como pueden, sino como quieren (1). Para contestar a estas preguntas tendremos previamente que determinar en qué consiste la libertad y cuál es su función dentro del mundo cervantino.

EL PROCESO VITAL DE LA LIBERTAD

LA OBEDIENCIA COMO PRIMERA REALIZACIÓN DE NUESTRO SER

EL *hombre siempre es niño, siempre se encuentra bajo tutela. Vive haciéndose niño de modo más consciente, más voluntario cada vez* (2). *Vive creciendo, ahondándose, desde su madurez hacia su infancia. Después viene el domingo bueno de la muerte. Y dime, Luis: ¿Recuerdas a José? ¿Sabes cómo tenía los*

ojos? No los recuerdo apenas. ¿Cómo tenía la frente? No la recuerdo apenas. Al mirar se quedaba callado, pero espesando su silencio y sus ojos, igual que un árbol, cuando se aquieta el viento a la caída de la tarde. Tenía un silencio de tapial alrededor de algo de campo. Tenía un silencio confirmativo, y todos los domingos nos llevaba al paseo. Nos cogíamos nosotros de sus manos callosas, nos hermanábamos a ellas como el que cierra, para tener seguridad, la puerta de la casa. Y nos sentíamos vivir en una cálida y sedante tranquilidad entre el ir y venir de los tranvías o entre las oleadas de la gente. Nuestro domingo eran aquellas manos: nos hablaba con ellas, nos llevaba con ellas, nos protegía con ellas. Cuando llegaba el domingo, no íbamos al colegio, íbamos a José, como la paja cerca el hormiguero. «No le dejéis de dar la mano», nos decían. Y era imposible hacerlo, porque las manos no nos dejaban; nos abrían el camino del domingo y nos feriaban el corazón como la miel se va tornando dulce. Y yo quisiera recordar que todas las palabras eran entonces para nosotros casi sacramentales e imperativas. «A las hermanas hay que tratarlas con respeto.» Y las hermanas eran como una playa en donde el mar pierde su fuerza; ellas, tan pequeñitas, tan misteriosas, tan respetables. No se podía jugar demasiado con ellas; eran, más bien, para mirarlas. Hay algo, ya mayor, que se encuentra cristalizado en el alma del niño. Y una gota de vida se sucede a otra gota, y todas ellas se continúan en la que queda y nos van resumiendo lo que somos, lo que debemos ser, lo que seremos. «Besa la mano de tu padre.» Y yo besaba aquella mano como entrando en la iglesia, y recuerdo que algunas veces he llorado, al besarla, de alegría. Hay en nosotros algo, desde niños (3), que obedece temblando de futuro, de modo ciego y natural. Obedecemos a nuestros padres, a nuestros maestros, a nuestros criados, a nuestros amigos. Y lo hacemos con absoluta y mansa pasividad, casi con agradecimiento. Comprendemos que nos hacemos hombres, que nos hacemos mayores, que nos hacemos lo que queremos ser, obedeciendo. Sentimos como esperanza la obediencia.

«¿Sabéis? El pan se besa al recogerlo, el pan nos lo da Dios.» Porque no es lo importante la autoridad del que nos manda. Un niño no obedece, no puede obedecer, lo que es autoridad en el mandato. La obediencia del niño, que es obediencia natural, no se establece sobre algo externo, sino más bien sobre algo íntimo y necesario (4). El niño no puede equivocarse y sabe siempre lo que quiere. Y lo que quiere es sólo obedecer, sin saber en qué consiste la autoridad, igual que se reúnen alrededor del tronco las hojas de los árboles. Obedeciendo nos cumplimos. Hay algo dentro del niño que se identifica, naturalmente, con la voz que le manda. Se siente, vitalmente, llamado a obedecer, es decir, a imitar, a sumarse en un orden que considera propio. Y porque sabe, de una manera oscura y cierta, que la obediencia constituye su identidad, la certidumbre del ejercicio de la obediencia es el primer orgullo que tiene un niño, cuando quiere ser hombre. Nos apropiamos de nos-

otros obedeciendo. *Ya recordáis: «Vamos a jugar a esto», nos dicen los amigos, los que por devoción o por el brillo de su personalidad nos parecen mayores y ejemplares, y nosotros obedecemos gozosamente. «Vamos a hacer lo otro», y nosotros continuamos obedeciendo de igual manera* (5).

APROPIACIÓN Y PROPIEDAD

¿Recordáis que la primera palabra abstracta que el niño dice tercamente es la palabra *mío?* No será tan abstracta cuando la dice y la repite tanto. Lo que quiere indicarnos su media lengua de pájaro, al repetir una vez y otra vez, *mío, mío, mío,* no es que las cosas son del niño, como nosotros entendemos, sino más bien que el *niño es suyo,* que el *niño quiere ser de las cosas.* Recordaréis que aquello que considera *suyo*—el niño no tiene, *todavía,* juguetes propios—es el juguete del hermano mayor, la gorra de José, los brazos de su madre. Ahora bien: los considera suyos, los considera *propios,* porque se siente *mayor* a su manera. Imita el orden que le rodea, pero lo imita total y necesariamente, es decir, *apropiándose* a él. «Si haces lo mismo que ellos, serás lo mismo que ellos.» Sentimos como propio lo que vivimos como nuestro, lo que necesitamos para vivir y para ser. *Apropiarse* a las cosas, en cierto modo, es igual que *apropiarse* de ellas. El niño pertenece a las cosas que ama: por eso las cree suyas: porque forma con ellas una unidad vital. «Mira, vas a comprarle este pañuelo al aya, pero vas a comprarlo con tu mismo dinero.» Y estas palabras, tan sencillas, nos comunican algo al parecer incomprensible: que, después de haberlas realizado, aun tenemos que *apropiarnos* nuestras mismas acciones para poder considerarlas *nuestras.* Mío es el dinero de mis padres, pues me lo dan para hacer el regalo. Mía también es la acción de regalar, puesto que voluntariamente la ejercito. Y, sin embargo, necesito *apropiarme* a esta acción, para poder considerarla mía. Apropiación comporta propiedad, y nos son apropiadas y propias las ideas, las acciones y las cosas, en la conformidad de un mismo vínculo. Porque las cosas que realizamos, las ideas que tenemos y aun las cosas que legítimamente poseemos, no las sentimos como nuestras, no las sentimos como *propias,* de la misma manera. Unas son poseídas de manera jurídica; otras se encuentran arraigadas en nuestra vida; otras integran nuestro ser. Cada una de estas relaciones de *apropiación y propiedad* nos *obliga* de distinta manera. Y adviértase que sobre el carácter especialísimo de esta obligación,

que llamaríamos constituyente, descansa el yo fundamental (6). Son, pues, obligaciones fundamentadoras; atañen a lo que existe de común entre todos los hombres y verifican lo que somos. Al llegar a su madurez el hombre diferencia aquellas obligaciones que tienen carácter de convención, y son obedecidas de modo reflexivo, de aquellas obligaciones que tienen carácter natural y son obedecidas de manera espontánea. El niño, en cambio, se identifica total y necesariamente con el principio de obediencia: obedecer es su manera de ser hombre (7). En efecto, *la rama no obedece, sino más bien está constituída por el tronco*. Lo que sentimos como necesidad vital, nos constituye. La imitación del niño es su manera *necesaria* de vivir; por ello su obediencia es natural. «Mira, mañana vas a estrenar este vestido de marinero.» Y nosotros, ya aquella misma noche, nos sentimos marineros, nos sentimos *mayores* obedeciendo la investidura de la obediencia, y comprendemos, oscura y ciertamente, que también el que manda se apropia de sí mismo obedeciendo al mandato, en el cual él se cumple mandando, como nosotros nos cumplimos obedeciendo.

LA LIBERTAD ABSOLUTA

Posteriormente, al llegar a la adolescencia, se despierta en nosotros un sentimiento nuevo. Nos parece que en la pura obediencia nos falta aire para vivir. La imitación de los mayores, la inscripción natural de nuestra vida en la circunstancia que nos rodea, no nos hace vivir *radicalmente*, y desde la raíz de nuestro ser. En principio, esta renovación vital sólo la comprendemos *vivificándola*. Es como un movimiento sin dirección aún. Aquello que yo soy radicalmente, no puede haber tenido existencia anterior: es algo nuevo y distinto que tenemos que realizar. *Comprendemos, entonces, que la obediencia nos constituye, pero no nos define íntegramente*. Mi manera de vivir, de soñar, de tocar esta mano, no puede ser la misma que tienen los demás cuando ejecutan estas acciones. En esta diferenciación de mi conducta, *hay algo sólo mío*. Porque lo puedo realizar, soy libre. Porque realizo mi libertad, soy el que soy. A partir de este instante, el adolescente ha descubierto su propio ser inalienable y personal, y comienza a vivir desde sí mismo (8). Si la infancia comprendía la vida solamente como obediencia, la adolescencia comienza a comprender la vida solamente como libertad.

Y ahora quisiera complacerme en recordar aquel instante en que sentí, por vez primera, la vigencia del principio de libertad. Parece que debería tener este momento el alborozo con que reciben los niños que juegan en la calle la venida de la luz en día de restricciones. Pero confieso que no fué así. Ya estaba bien entrado en la pubertad. La adolescencia—todos la recordáis—es igual que el jardín de la infancia, pero un poco cubierto por la nieve. Recuerdo que mi madre no quería que yo leyese a Zola. «Mira, Luis: hay lecturas, lo mismo que hay amigos, que son igual que enfermedades. No te disgustes por mis palabras. Quizás sea tan natural la enfermedad como la salud, pero la enfermedad nos va quitando, poco a poco, la luz de nuestros ojos. ¿Sabes? Cada cual tiene su propia salud, como tiene su propia enfermedad. Mas no es lo mismo una que otra. La enfermedad, igual que el mal amigo, tira de nosotros y nos retrae hacia lo peor de nuestro ser; la salud, en cambio, igual que el buen amigo, tira de nosotros hacia lo mejor de nuestro ser. No es necesario, Luis, leerlo todo, y sobre todo, ¡se acabó!, no es necesario leer a Zola.»

Yo no pensaba igual que ella. Había olvidado, con la edad, obedecer. Y, sin embargo, el hombre siempre es niño. Y aun la fuerza del mar, en los ojos de Dios, no tiene movimiento alguno: es siempre niña y quieta. Pero vayamos a lo nuestro. La adolescencia siente que lo prohibido tiene una vaga incitación y yo tenía, para continuar en la lectura de PARÍS *o en la lectura de* LA TABERNA, *muy activas razones juveniles. En vista de ello, mi madre, atendiendo un buen día al dictado de su conciencia, dejó consejos y razones para mejor ocasión, y, de la noche a la mañana, me quemó todos aquellos libros. Lo quemado no habla. Pero a mí, en cambio, me desasosegaba y me hacía hervir la sangre el desafuero aquel. Me hablaba, me seguía hablando noche y día, con un lenguaje destrozado y descorazonador. Una cosa era aceptar el hecho consumado, y otra que lo justificara interiormente. Sentía, por vez primera, que el orden que sustanciaba la vida de mis padres no era el mío. Y lo sentía como un desgarramiento de mí mismo* (9). *Donde hay dos, hay dolor. Yo era un adolescente: creía preciso edificar el mundo con arreglo a mis propias ideas. Sin la menor vacilación hubiera yo partido el mundo en dos, para volver a componerlo, y convocar, ¡entonces!, todos los muertos en el espacio libre. Frente al mundo de mis mayores, se levantaba en mí la conciencia del principio de libertad, con esa ciega plenitud con que sentimos, en el desmayo* todavía, *que empieza a reanudarse en nuestras venas el movimiento de la sangre* (10). *Lo que llamamos mundo es tan sólo el camino en el cual ha de hacerse nuestra vida, pero el camino es cosa nuestra: el camino es tan sólo la tradición que nuestro pie va dejando en el suelo. Estas y otras razones las planteaba yo, inapelable y ciegamente, todos los días, como conversación de sobremesa. No era apropiado, desde luego. Mi padre no me daba ni me quitaba la razón, pero apoyaba la actitud de mi madre. Y a mí se me iba abriendo una*

llaga dentro de la boca siempre que hablaba de ello. No dejaba de hacerlo, sin embargo. Creía juvenilmente en el heroísmo de mi conducta; creía que cada una de mis palabras avanzaba un poquito la frontera de la futura libertad del mundo. Y mis palabras me dolían distendiéndome, y yo juzgaba necesario aquel dolor, igual que para cauterizar la herida es necesaria la quemadura. Donde hay dolor, hay dos. La noche era mi campo de batalla. Y en la noche..., ya sabéis..., llorar es doloroso como nacer, o mejor dicho, llorar es doloroso como dar la vida. El llanto nace de algo que es anterior al hombre, y por ello le redime y le ciega. La libertad nos es preciso hacerla dolorosamente, hora tras hora y día tras día, pero nunca llega a alcanzar nuestra estatura. Lloraba yo para nacer, para sentirme libre, para sentirme hombre. Sentía la libertad juvenilmente, como exacción de todo. Lo que distiende, duele. Y yo me deshacía en esa distensión de nuestro ser hacia el futuro, que es toda libertad. Mis padres esperaban. Y al fin todo pasó, mas como pasa todo: dejando rastro y reasumiéndose en la vida.

LA LIBERTAD ARMÓNICA

Más tarde; sí, más tarde, al llegar a la juventud, todo fué variando. No podemos crecer sino hacia dentro de nosotros (11). El hombre nunca deja de ser niño, y cuanto más se acerca hacia la muerte, más se encuentra bajo la advocación de la niñez. Todas nuestras acciones van empujando dentro del cauce la misma agua de lluvia, la misma nieve sucesiva. Vivimos recreando lo que seremos en lo que fuimos. La vida es—ya lo sabéis—igual que un río: y la unidad es la forma del agua. Esta hoja de nogal tiene un perfume que me aniña; este recuerdo tuyo es la esperanza de que llegues a ser como quiero que seas; este nombre que tengo, lo he confirmado ayer besándote en la boca. Vivir es ver volver, ver que las cosas se van haciendo nuestras, incorporándose en nuestra soledad a la esperanza del recuerdo. ¿Cuántas veces habrá llorado alguien la misma lágrima que lloras? El dolor de vivir es lo que crece. ¿No recordáis los dibujos de anatomía? Lo mismo que el movimiento de la sangre dibuja con exactitud la arquitectura de nuestro cuerpo, el dolor va *llenándonos* cada vez con mayor precisión, va *dibujándonos* interiormente, hasta llegar a tener nuestra misma figura. Es la raíz y, al mismo tiempo, la figura de nuestra alma. «Y dime, Luis, ¿vuelve lo que murió?» Sí; todo vuelve, pero vivificado por el dolor, temblando de futuro, como vinieron a nosotros la obediencia en la niñez y la libertad en la adolescencia. Mas la obediencia nos había unificado interiormente, nos integraba

y armonizaba con el mundo; la libertad, en cambio, nos distiende, nos duele, nos desrealiza, es decir, nos escinde del mundo real y de nosotros mismos. Donde hay dolor, hay dos. La dualidad de estos principios es sentida por nosotros como un desgarramiento al llegar a la juventud. Ya no podemos obedecer—de modo íntegro y natural—igual que obedecíamos cuando niños. No podemos tampoco realizar nuestra libertad—de modo íntegro y natural—como la realizamos adolescentes. Ahora sentimos que nuestra propia y personal identidad se fundamenta sobre una oposición, sobre un desgarramiento. Comprendemos por ello que nos *duele vivir*.

LA CONTINUIDAD COMO FORMA DE NUESTRA VIDA

«Y dime, Luis, ¿vuelve lo que murió?» No vuelve, continúa. La continuidad es la *forma temporal*, o si se quiere, la manera de cristalización que tiene nuestra vida. Sólo aquello que persiste en nosotros, *continuándose* desde la infancia, puede decirse que realiza nuestra identidad. Y hemos llegado a la segunda juventud. Albea quizás el pelo alrededor de nuestra frente. La piel del cuello y las mejillas se va tornando opaca como una tela de la cual se retira la luz. Las manos, al escribir, se nos detienen, tal vez, en el cansancio. Quizás no somos lo que éramos. Pero la identidad de nuestra vida exige que no sólo seamos lo que fuimos, sino también lo que debimos ser, lo que queremos ser. Estas tres dimensiones vitales se implican mutuamente, lo mismo que el recuerdo presupone el olvido. No pueden actualizarse, a un mismo tiempo, representaciones y percepciones. Preciso es darles vida, *vivificarlas*, en instantes distintos. Pero las unas y las otras forman la misma urdimbre. Para vivificarlas, las tengo que olvidar. Porque existe el olvido, ¿sabéis?, porque existe el olvido, yo puedo recordar que esta mirada azul y ciega, que se sigue a sí misma como perdiendo pie, como *cayéndose en el aire*, es la mirada de mi madre. Y así como el recuerdo presupone el olvido, creemos nosotros que *la obediencia reflexiva* del hombre es sólo una voluntaria o involuntaria actualización de *la obediencia natural del niño*. No es la ciencia quien nos lo dice, sino la misma vida. Cuando son *nuestros*, los muertos no se mueren (12). ¿No recordáis que, en todas las culturas creadas por el hombre, la muerte de los seres queridos, *necesarios*, se considera como ausencia, no como privación? Una de las constantes del espíritu humano consiste en no poder evitar esta vivificación de la presencia de la muerte. Los seres que son nuestros no nos dejan,

no nos pueden dejar. Esta mirada ciega era algo mío. No puedo estar privado de ella... «Estás aquí, estás aquí, estás aquí», sigo diciéndome a mí mismo. Considerar la muerte como aniquilamiento o privación es sólo una vigencia intelectual y, por lo tanto, no creemos en ella. No tiene fuerza la ola rota para mover la piedra de la playa: la humedece tan sólo. No basta la inteligencia para separar lo que ya estaba unido en nuestro ser, para escindir lo que era nuestro. Del mismo modo la obediencia racional no contradice, sino más bien completa a la libertad natural. Las virtudes ontológicas y naturales sirven de fundamentación a las virtudes racionales. Y como, finalmente, la libertad y la obediencia no se pueden contradecir, la dualidad de nuestro ser, al llegar a la segunda juventud, necesita armonía.

Esta mirada que encuentro aquí es la mirada de mi madre; esta caricia, que tuve que elegir, la de mi esposa; esta sonrisa, que quisiera besar, la de mi hijo. Todas ellas son relaciones naturales. Y, sin embargo, alguna de estas relaciones fué escogida libremente por mí, y algunas no. Todas ellas contribuyeron de igual modo a crearme. Mi vida más auténtica y personal choca continuamente y se conjuga con otras vidas individuales que también *me son propias*. En esta interacción vital nos hacemos nuestros, nos *naturalizamos*, nos apropiamos de nosotros. La unidad singular de nuestro yo presupone un nosotros. Y como donde hay dolor hay dos, para poner en armonía nuestro yo personal y nuestro yo fundamental, para seguir obedeciendo libremente, el hombre necesita nada menos que objetivar su propia vida. A esta objetivación llamamos vida racional. Pero téngase en cuenta que, estrictamente, sólo puede decirse que objetivamos nuestra vida cuando no la *somos*, es decir, cuando no la vivimos consistiendo plenamente con ella. No podemos ahora entrar en el tema ni aun de manera huidiza. Indicaremos solamente que la «vida racional» no tiene plena consistencia real. Su actividad no es constituyente, sino completiva. La función de la «vida racional» es la siguiente: *desde la vigencia natural del principio de obediencia establecer la necesidad de la libertad reflexiva; desde la vigencia natural del principio de libertad, establecer la necesidad de la obediencia reflexiva.* La pura «vida racional», que al fin y al cabo no es más que una abstracción, *consiste en la contrapuesta armonización de los principios reflexivos, sentidos como necesidad desde la instancia de los principios naturales.* El hombre puede vivir racionalmente, pero no vive *desde* su razón. Tampoco vive *consistiendo plenamente con ella,* y

esta armonización racional de los principios naturales y reflexivos constituye la materia del principio de autoridad.

Añadamos ahora que el principio de obediencia es la materia constituyente y el principio de libertad es la materia vivificante de toda humana convivencia. Al liberarnos obedecemos lo que somos; obedeciendo nos liberamos y cumplimos. Nadie obedece sino aquello que juzga necesario, es decir, nadie obedece, naturalmente, sino a su propia identidad. La obediencia no sería una virtud tan importante y cardinal como la esperanza, si no nos ayudara al cumplimiento de lo que somos: la memoria del hombre es obediencia pura. Toda otra interpretación de la autoridad es tiranía (13); toda otra interpretación de la obediencia es servidumbre. La autoridad y la dependencia son dos acciones recíprocas, dos actualizaciones del principio de obligación y de obediencia.

Y AHORA... CAMBIEMOS DE ACTITUD

Comprendo que quizás sea necesario distinguir con mayor precisión algunos de los conceptos formulados por nosotros, hasta aquí, de manera harto simbólica e intuitiva, y el lector nos perdonará que emprendamos

esta maldita faena
de ir arrojando en la arena,
muertos, los peces del mar (14).

Aun en los dominios del poeta tiene la lógica sus derechos. Para no derogarlos, trataremos de precisar aquellos cuya aclaración juzgamos más importante y necesaria. Son los siguientes: el yo fundamental y el yo personal; el principio de necesidad y el principio de libertad, y finalmente trataremos de explicar en qué medida se corresponden unos y otros con las situaciones vitales antedichas.

Téngase en cuenta que todo aquello que constituye lo que llamamos realidad histórica y forma nuestra propia circunstancia vital es la materia misma del principio de obediencia. Una vez adelantado este acertijo, para que sirva de perspectiva, procedamos a descomponerlo y analizarlo. *Frente a la realidad «radicada» de las cosas, Ortega descubre la realidad radical de la vida, como quehacer del yo con su circunstancia. Desde esta nueva idea de la realidad, aparecen en su limitación el realismo y el idealismo, como dos interpretaciones de lo real, parcialmente verdaderas, en parte*

erróneas, y en todo caso insuficientes, porque no se refieren a la realidad misma, más allá de todas las teorías del hombre, sino a elementos abstractos de ella, resultantes de una operación humana, que es una interpretación que sustituye a la realidad radical y originaria (15). Esta realidad radical es la vida del hombre. Todo lo que nos vivifica, como diría Unamuno; todo lo que nos «historiza», como quizás dijera Ortega, constituye nuestra realidad. Y este quehacer *constituyente* que es nuestra vida consiste en una sucesiva toma de conciencia o, si se quiere, en una sucesiva *apropiación* de los diversos elementos que la componen. La vida del hombre es una pura consistencia con las cosas: ha de adecuarse a ellas. La realidad de las cosas es una pura consistencia con la vida del hombre: ha de adecuarse a él. La vida humana es la realidad radical, donde las cosas y nosotros verificamos nuestra plena consistencia real.

EL SENTIDO DE LA PALABRA CONSISTENCIA

Consistir, en el sentido que nosotros venimos empleando esta palabra, es vivir *constituyentemente* algo que nos es propio. La actividad específica de la existencia humana es de tal índole, que el hombre, más que existir realmente, *consiste* siempre en algo. Consistir, por lo tanto, es vivir desde la integridad de nuestro ser, pues las cosas, que se encuentran meramente radicadas en nuestra circunstancia, no se *realizan* sino al tomar contacto con nosotros. Este contacto, mediante el cual tanto ellas como nosotros asumimos la plena realidad, es un contacto vivificador establecido sobre una relación de consistencia. Para aclarar lo que decimos pondremos un ejemplo: En nuestra vida, igual que en el lenguaje, toman las cosas realidad consistiendo con nuestro pensamiento y el pensamiento logra su realidad consistiendo en las cosas. *Cuando decimos una palabra, consistimos en ella con las cosas.* De esta ley del lenguaje se puede deducir analógicamente la siguiente: nuestro pensamiento, para ser verdadero, ha de tener una apropiada consistencia real, es decir, ha de ser *tanto* adecuado a las cosas *como* apropiado a nosotros. La verdad de nuestras ideas, de nuestras palabras, de nuestras acciones, estriba en la consistencia real con que se cumplan en nosotros estas dos leyes: *la ley de adecuación del pensamiento, la ley de apropiación del pensamiento.* Por la primera, la verdad estriba en la identificación o conformidad que nuestro pensamiento guarda con las cosas; por la segunda, en la identificación o conformidad que guarda nuestro pensamiento con el sujeto que lo piensa.

La verdad o propiedad del pensamiento, si no la interpretamos como una mera abstracción conceptual, ha de fundamentarse sobre una activa consistencia real. Cuando yo pienso, pienso en algo que es exterior y ajeno a mí; pero al objetivarlo lo pongo en relación conmigo mismo y lo convierto, por esta operación, en algo mío. Al pensar en el valor del triángulo, o en la belleza de unos ojos, *consistimos con ellos*. Consistir es vivir desde una u otra realidad, que al mismo tiempo nos enajena y ensimisma. Vivimos enajenándonos hacia las cosas o, si se quiere, consistiendo con ellas.

Por el hilo se saca *a veces* el ovillo. Queremos comprobar que tanto el yo fundamental como el yo personal se verifican al llegar a la madurez de nuestra vida en una misma consistencia. Tanto uno como otro privan alternativa y exclusivamente en las distintas etapas de la vida, y la privanza del yo fundamental en la niñez no contradice, sino más bien implica, la adhesión íntegra de nuestra personalidad a las acciones que ejecutamos, igual que la palabra oída presupone la voz, aunque no se la oiga (16). Veamos primeramente en qué consiste esta privanza.

EL APRENDIZAJE DE VIVIR

El niño se encuentra en una absoluta indefensión frente a la vida. Rodeado por todas partes de peligros, el humano vivir no parece viable (17). Cierto que la misión de protegernos y alimentarnos pertenece a los padres, pero una cosa es esta protección y otra el aprendizaje de vivir. Si comparamos nuestros primeros años con los de cualquier otro animal, advertiremos que éste resuelve sus dificultades por sí mismo y en brevísimo tiempo. El hombre tarda mucho en adquirir esta experiencia. Vive frente al peligro de manera indefensa y casi milagrosa (18). Al nacer, podría decirse con justicia que, *vitalmente*, no es ni siquiera un animal. La expresión, desde luego, es impropia, pero expresiva. Se nos dirá, como razón de este hecho, que todo animal tiene un instinto específico que le hace ser con perfección el animal que es. El instinto es una especie de enciclopedia británica de la experiencia útil. Pero téngase en cuenta que el perro nada y anda al mismo tiempo, muy a pesar de que el agua no sea su medio ambiente. El niño no solamente tarda en realizar estas acciones, sino que las comienza a realizar con absoluta ineficacia. Para ser breves añadiremos que el animal *vive espontáneamente*, mientras que el hombre necesita *aprender a vivir*. La cuestión es grave y no se puede soslayar. Pues no nos

referimos solamente a que el niño deba aprender muy distintas acciones necesarias, como buscar el pecho de la madre, agarrarse al caer o aprender el lenguaje: lo que intentamos subrayar es algo más profundo. Piénsese en ello. No ya la vida del hombre (que es una realidad que, en cierto modo, podría llamarse histórica), sino *el vivir*, estriba en algo *que hay que hacer*, y hay que hacer *aprendiéndolo*. La viabilidad de nuestro vivir no se encuentra asegurada por un proceso natural, sino más bien por un proceso *cultural*, puesto que, en fin de cuentas, consiste en un aprendizaje.

Suele decirse—para dirimir dificultades sin resolverlas—que este quehacer, o aprendizaje de vivir, el niño lo realiza de manera instintiva. Y también que es inherente al desenvolvimiento de la razón humana. Todo es cuestión de nombre. Tanto nos da a nosotros llamarlo de una u otra manera; lo importante es llegar al fondo de la cuestión y desatar, y no cortar, el nudo. En rigor, el aprendizaje de nuestra vida no se realiza de manera instintiva. No tiene aquellas cualidades—espontaneidad, eficacia—que son connaturales al instinto. Tampoco tiene aquellas otras que estrictamente pueden llamarse racionales. Así, pues, la operación fundamental de la vida del hombre, es decir, aquella operación sobre la cual estriba *su pura viabilidad vital* no se encuentra residenciada o presidida por la vida instintiva ni por la vida racional, o, al menos, puede afirmarse que las características de este quehacer son bien distintas de las que tienen una y otra. Sin sacar, por ahora, mayores consecuencias de este hecho, resumiremos nuestro pensamiento en los siguientes puntos: la viabilidad de la existencia humana no se logra de modo natural: consiste en un aprendizaje. El hombre es el único animal de la creación a quien le es necesario aprender a vivir. Este quehacer o aprendizaje se apoya en una fuerza (19) y no se encuentra avalado por la razón, ni se funda sobre el instinto. La potencia sobre la cual se funda la viabilidad de nuestra vida es la que Ortega llama vitalidad (20).

REALIDAD PLENA Y REALIDAD DEFECTIVA

Y ahora debemos dar un paso más y preguntarnos cómo realiza el niño su aprendizaje de vivir. Claro es que no tratamos de entrar de lleno en la cuestión: la traspondremos quemándonos los pies. Ya vimos que la vida se verifica por una cierta consistencia del hombre con las cosas que le rodean. Ser hombre es consistir, de una manera u otra, con las cosas. O dicho de otro modo, y

como dice Ortega, *yo soy yo y mi circunstancia.* Pero en esta definición hay algo implícito que conviene aclarar: yo no *sería* mi circunstancia si no consisto en ella. Es esta relación de *consistencia,* y no otro modo alguno de relación, la que confiere su plena realidad a las cosas y a mí. Mi yo consiste propiamente en consistir con algo. Representaciones o sensaciones, juicios, emociones y sentimientos: toda la vida, en suma, descansa en un quehacer del hombre con las cosas. Si no existiera el mundo externo como resistencia o incitación, no podría el hombre ser quien es. Lo que nos hace consistir en lo que somos es justamente nuestro hacer con las cosas. La consistencia de la realidad—esta mesa, este árbol—, sin contar con el hombre, es sólo una abstracción, y es sólo una abstracción la consistencia de la vida del hombre sin contar con las cosas. Así, pues, tanto las cosas como el hombre son elementos que constituyen la realidad, son *realidades defectivas,* que por sí mismas no alcanzan validez sino en los ojos de Dios Nuestro Señor (21). La plenitud real se verifica en el quehacer y por la consistencia del hombre con el mundo. Este quehacer es nuestra propia vida, tanto considerada en la unidad de su despliegue como en las incidencias del vivir. Y este quehacer que es nuestra propia vida estriba en una cierta relación entre hombre y mundo, a la cual damos el nombre de consistencia. Tan sólo por su verificación en esta consistencia, asume nuestra circunstancia, y asumimos nosotros la que inequívocamente puede llamarse *plena realidad.* Fácil es advertir que en las distintas edades varía esta relación (22). El yo del joven y el del niño, en cierto modo, se oponen entre sí. Intentaremos explicar sobre qué estriba la consistencia real del uno y la del otro.

IMITACIÓN: INSTINTO

El yo del niño es un yo imitativo. La consistencia de su vida se organiza sobre el orden que, de modo *insuficiente,* llamaremos social. Nos referimos tan sólo a los primeros años de la vida (23). En efecto, sólo más tarde, y de manera oscura y lenta, se irá su propia vida, su *vida personal,* diferenciando, de su *vida real.* El yo del niño es simple y unitario. Téngase en cuenta este carácter, pues, pasada la niñez, el yo del hombre no vuelve a realizarse como unidad. Mas demos tiempo al tiempo y precisión a nuestro discurso. La vida del niño es una pura consistencia con las cosas: podría decirse que el niño consiste *desde ellas.* Las siente como

propias: por eso imita las acciones de sus mayores. Pero su imitación no es un placer; tampoco un juego, sino más bien una necesidad: imitando el orden social que encuentra establecido se *apropia a él.* La imitación (24) vital del niño es su manera de realizarse. Merced a ella actualiza su yo y va verificando día tras día su aprendizaje de vivir. La viabilidad de nuestra vida, que en un principio estuvo asegurada por la vitalidad, se realiza más tarde por el sentido de imitación que en cierto modo cumple en la vida humana la función del instinto.

Es claro que algo existe en el niño que le lleva a imitar a sus mayores de modo imprescindible para vivir. Vivir es consistir en algo y desde algo, y el niño que aun no consiste en nada propio vive y consiste desde los demás. Si no imitara las acciones que se ejecutan a su alrededor, no viviría. Su vida no tendría realidad, ni consistencia alguna. Sería una pompa de jabón en el aire. Sería nada, pues la imitación es su modo exclusivo de quehacer con las cosas, y tan sólo a través de la costumbre verifica su proceso vital. Muy expresivo de esta actitud es el siguiente ejemplo. *El abuelo de una niña americana de tres años suele llevar a ésta a paseo todas las tardes. Van al parque a dar de comer a las ardillas. Todos los días tomaban el mismo camino. Cierto día el abuelo se apuró para volver a casa. Por eso echó por un atajo. No bien notó la niña que tomaron otro camino, cuando rompió a llorar y le obligó a volver. Tuvieron que volver por el camino habitual para que la niña no siguiera llorando* (25).

El hábito no es, pues, como suele decirse, una «segunda» naturaleza: está implicado en nuestra historia personal. Y ésta, la historia, es la que sirve de fundamentación primera a nuestro ser. En la vida del niño la costumbre es la ley. No vive desde sí, vive desde los otros. Así, pues, cuando decimos que el niño tiene un yo social e imitativo, no lo decimos todo y resbalamos sobre la certidumbre de este hecho: no ya la *vida real,* sino aun la *vida personal* del niño, consiste y se realiza únicamente desde este yo. No lo olvidemos. *Esta primera consistencia viva que nos hace sentir de manera espontánea la realidad del mundo como perteneciente a nuestro mismo yo, es justamente aquello que venimos llamando principio de obediencia.*

Quizá no esté de más (sin incurrir en el estilo pedagógico de nuestros días) hacer aún ciertas aclaraciones. Las haremos como aquel que contempla, desde el avión, la compleja unidad de un paisaje. El niño imita el orden vital de sus mayores espontáneamente y siguiendo la inclinación de su naturaleza. La imitación le es absolutamente necesaria para ser y, por tanto, la imitación es una necesidad singularísima, una necesidad *constituyente*, que nos hace ser hombres. Sobre ella va verificándose la realidad de nuestra vida. Esta primera consistencia de la vida del hombre es el orden social que imita. Mas ya advertimos a nuestros lectores que juzgábamos insuficiente la denominación : orden social. Ahora debemos explicar en qué consiste esa insuficiencia. El orden al cual se apropia el niño no es el orden social, sino el histórico. Su propia historia es la que siente como necesidad, es decir, es aquello que siente como apropiado a él en el orden social. Así, pues, todo lo que nos *historiza,* todo lo que nos hace pertenecer a nuestro tiempo, es decir, todos aquellos elementos que constituyen nuestra historia personal, forman la consistencia *necesaria* de nuestra vida. El ser del hombre es historia. Pero el ser del niño, no sólo consiste en ser historia, sino también en *consistir* desde ella. Carece aún de verdadera personalidad. Su yo consiste en imitar la viva historia que le rodea. Puede afirmarse lo siguiente : porque el niño vive necesaria y ontológicamente desde el orden histórico, va actualizándose su yo ; porque nos *actualizamos* como hombres desde la historia, la sentimos como necesidad constituyente de nuestro ser ; porque la sentimos como necesidad constituyente, la obedecemos, y finalmente, porque la obedecemos, nos cumplimos. En virtud de este razonamiento, dijimos páginas arriba que la obediencia es una virtud constituyente y cardinal, como la esperanza. Quizá parezca extraña esta afirmación para el hombre actual, desgarrado de sí por el racionalismo. Quizá conviene que aclaremos que estoy llamando obediencia a *aquel impulso que nos lleva a completar nuestra propia realidad personal, incorporando a ella la realidad del mundo histórico al cual pertenecemos.*

Esta asunción a nuestra plena consistencia humana, que solamente puede verificarse por la obediencia, tiene carácter ontológico. Obedecer es consistir en algo, es vivir *desde* algo que nos es propio, y que por serlo nos constituye y verifica. No debe confundirse la obediencia, como es uso y costumbre hacerlo, con ninguna

otra relación de dependencia y autoridad. Tiene carácter ontológico. El *principio de la obediencia es la naturaleza misma del ser histórico del hombre.* Esta naturaleza, donde se identifica consigo mismo, es la que sigue el niño cuando imita, y corresponde a la privanza del yo fundamental. Veamos ahora en qué consiste la privanza del yo que venimos llamando personal.

LA LIBERTAD COMO EXACCIÓN

Vivir es ver volver, pero de modo diferente en cada instante. El yo del joven es un yo personal, pero en esta palabra: personal, van implicadas, actualmente, nociones muy distintas. Intentaremos puntualizar alguna de ellas. Vivir es siempre, en cualquier caso, consistir. Pero la vida humana, entre la adolescencia y la primera juventud, funda su realidad sobre una nueva consistencia con el mundo exterior. Lo que hay de nuevo en esta consistencia, es decir, en la vida del hombre, va apareciendo en ella poco a poco. Mas no nos interesa discernir el desarrollo de este proceso: sólo queremos evidenciar su resultado. Es muy sencillo: si la consistencia de la vida del niño se realizaba radicalmente *desde* las cosas, la consistencia de la vida del joven se empieza a realizar *desde* sí mismo. Cuando nos encontramos en clase y el profesor pregunta a varios alumnos una misma lección, ninguno de ellos la repite de modo igual. Este deber todos lo realizamos de manera distinta. Si los hombres ejecutaran sus acciones de igual modo, serían hormigas conduciendo su pajita o su grano al hormiguero.

Pero debe advertirse que si la misma acción da resultados diferentes en diversos sujetos, no es porque nos propongamos realizarla de manera distinta. La diferenciación connatural a las acciones de los hombres no es cosa voluntaria. Es más: no es una consecuencia de ella, sino más bien algo que impulsa a nuestra voluntad. Casi podría decirse que es la raíz o el estado naciente sobre el cual se organiza la vida voluntaria. Por ello la libertad, como la obediencia, tiene carácter ontológico.

Pero comienza a caer la tarde y yo me encuentro cansado por el esfuerzo de escribir; pienso que el aire limpia el pensamiento. Cuando la falta de luz me impida, como todos los días, trabajar y ganarme la vida, puedo estar paseando dentro del parque del Oeste. Estoy tan cerca de él y necesito tanto de este paseo, que comienzo a caminar hacia el parque, de modo natural e irreprimible, igual que el agua se pone en movimiento en la pendiente. El aire de la calle

es pesado y eléctrico: dentro de poco va a llover. Los niños juegan; las mujeres, detrás de las ventanas, esperan siempre algo; los hombres marchan por la acera cansadamente, desamparados, silábicos, vacíos. (También soy hombre yo, y tal vez hombre de mi tiempo, como suelen decir los filosofistas.) El zapatero está encendiendo, con los ojos, su lamparilla de petróleo para vivir. (Vivir—ya lo sabéis—es un quehacer que nadie hace.) La pescadería, arrebujada en la penumbra, tiene un brillo babeante y continuado de piel donde camina y vuelve a caminar un caracol. Al llegar a Rosales, miro a los camareros, todavía con su chaqueta blanca (en Madrid no se reponen sino las calles); las criadas; los caminos de tierra, que aún están haciendo su aprendizaje; la música del bar, y, al fin, el aire entre los árboles. Un cielo a pie *se va alejando, paso a paso, hacia la ermita de San Antonio. No llegará muy lejos: va a llover. (En la ermita está Goya bien muerto.) Todo el parque está solo y casi humedecido de silencio. Me gustaría dormir en él. La hierba hay que cuidarla mucho. Se seca y arroala: no es natural en este clima. Lo natural, estaba yo pensando ayer, es el principio de obediencia. En el principio de obediencia no hay pájaros. Los pájaros no son naturales de Madrid. (¿Pero no recordáis que hasta hace poco tiempo había en el barrio de Salamanca gorriones municipales?, y ahora...) Este viejo que está sentado junto a la fuente de la cañada me sobrecoge un poco. (Quizá no tenga dónde ir.) Al pasar junto a su lado nos miramos. (Quizás no nos volvamos a ver jamás.) Tiene los ojos más altos que anchos y la pupila le ocupa poco lugar en ellos. Ahora consisto yo con este hombre, con esta hierba, con este ala de lluvia que comienza a caer sobre el parque. Vivimos ambos una misma consistencia real. Mas la vivimos—bien claro esta en sus ojos—de distinta manera. Como aprieta la lluvia, determino volver a casa. El no se mueve.*

Y hay que empezar a trabajar de nuevo. Ordeno mis papeles y me sitúo frente a la máquina de escribir. Lo que yo soy, por lo pronto, es una realidad distinta de cualquier otra realidad. (¡Qué seco es todo esto, Dios mío!) Soy, sin embargo, muchas cosas —hombre, poeta, granadino—que son comunes a diversos hombres. Lo que me apropia a mí conmigo mismo es lo que, en última instancia, me diferencia de ellos. Lo que yo soy, originariamente, es esta cierta y radical manera de ser hombre que diferencia mis acciones de las acciones de los demás. (Y la hierba del parque, ¿en quién consiste ahora?) Así, pues, el origen de aquello que me hace ser yo mismo estriba en esta diferencia connatural a mis acciones. En ella hay algo *radicalmente* y *sólo* mío. En ella estriba, pues, mi personalidad. Al pensar de este modo ha descubierto el joven la raíz de *su yo personal* (26).

Y desde entonces, y para el joven, vivir es la tarea de hacer o

deshacer el mundo a su imagen y semejanza. La *personalidad estriba en una cierta recreación de nuestra propia vida, mediante la cual establecemos su consistencia real desde nosotros mismos.* Creo conveniente ahora añadir que la vida *personal* tiene dos características esenciales. La primera es que merced a ella consisto en mí, *desde mi mismo* origen. Y la segunda es que este nuevo modo de consistencia, al que llamamos vida personal, no es algo que me armoniza con el mundo; más bien es algo que me separa de él. El niño, obedeciendo al principio de obediencia, bajo la instancia del yo fundamental, se identifica consigo mismo y con el mundo. Su vida se realiza en la obediencia plenamente. En cambio, el adolescente, obedeciendo a la instancia de su yo personal, se identifica consigo mismo, pero diferenciándose y, en cierto modo, desgajándose de cuanto le rodea. El niño encuentra su *naturaleza* en el mundo exterior; el joven busca en sí mismo su oriundez. Si la obediencia del niño era un quehacer con las cosas o con los hombres considerados como cosas, la vida personal es un quehacer consigo mismo o con las cosas consideradas como hombres. (Como ha dejado de llover, el cielo seguirá andando entre los árboles hacia la ermita de San Antonio. Si yo fuera filósofo, hubiera dicho anteriormente que el quehacer personal considera a las cosas como *yoes.* Esto parece lo mismo y no es lo mismo.) La vida personal, entendida de manera absoluta, como el joven la entiende, busca tan sólo el desarrollo de nuestra mismidad. Pero la *mismidad no es identificadora* y estriba en aquella consistencia vital que, al apropiarnos a nosotros mismos, nos desrealiza, nos separa del mundo, y escinde nuestro ser (27). Aunque parezca paradójico afirmarlo, el hombre mismo, el hombre en cuanto *mismo*, no tiene plena realidad.

LA LEY DE GRAVEDAD DEL PENSAMIENTO

Y caminemos con advertencia, pues ya nos encontramos cerca del fin propuesto. El pensamiento, como la tierra, tiene una ley de gravedad, y, en virtud de ella, las últimas palabras de un discurso tienen peso mayor, es decir, mayor rapidez y verticalidad en su caída que las primeras.

El mismo valor que en la vida del niño tiene el sentido de imitación, tiene en la vida del adolescente el sentido de diferenciación: son sus modos connaturales de realizarse y de cumplirse. El adolescente piensa que sólo aquello que nos distingue de los de-

más nos hace consistir en lo que somos y sirve para conocernos y valorarnos (28). Ahora bien: esta manera de vivir constituye lo que de modo estricto llamamos vida personal, y tiene dos consecuencias ineludibles y esenciales. La primera es que en la adolescencia nos desgarramos de nuestra propia historia. Vivimos en abierta contradicción con las personas, las ideas y las costumbres de nuestro tiempo, pensando que la historia que vivimos nos altera y no nos ensimisma. La segunda es que en la adolescencia nos desgarramos de nuestra propia identidad. El *otro*, para el adolescente y para la filosofía existencialista, es justamente aquello que yo soy, pero que contradice mi mismidad. Ya hemos dicho cómo la adolescencia vive desde la contradicción entre su identidad y su mismidad, cómo la adolescencia es una isla que nos separa del mundo y de nosotros, y en virtud de ello, piensa el adolescente que sólo aniquilando su yo histórico se realiza a sí mismo, se diferencia de cuanto le rodea, es decir, se libera del *otro* que hay en él, y de los otros. Vivir, para el adolescente, es liberarse, y liberarse es asumir la propia mismidad. La libertad es la sustancia misma de toda vida auténtica y personal.

La posición vital del adolescente es inequívoca, ineludible y engañada. Para que nuestra vida pueda verificar su plena consistencia es necesario al hombre, no sólo *acontecerla*, sino *sucederla*, es decir, verificar su realidad en la corriente de la historia. Yo me sucedo a mí mismo, decía Lope de Vega, y en esta sucesión estriba, justamente, mi identidad. El niño que yo he sido decidirá del hombre que yo he de ser mañana. La consistencia de la vida del hombre está formada conjuntamente por su historicidad o identidad, y por su mismidad. A la primera corresponde el principio de obediencia; a la segunda, el principio de libertad. Ambos sirven de sucesiva fundamentación a nuestra acción vital. Tanto el yo histórico-social donde se fundamenta la obediencia, como el yo personal donde se funda la libertad, forman la radical unidad de nuestro yo. Ninguno de ellos puede prevalecer en una vida auténtica. El ser del hombre consiste en esta verificación de nuestra vida, entendida como realidad última y causal. Yo soy yo y mi circunstancia porque consisto en ella. A Dios debemos nuestra hombredad, y a la historia creada por su divina Providencia debemos nuestra identidad. Yo me sucedo a mí mismo y soy mi propia historia, y como el yo del adolescente siente su mismidad como exacción de todo, la vida personal, la libertad absoluta, consiste verdaderamente en su desgarramiento de nuestro ser. Lo que distiende, duele.

A causa de ello, el dolor es uno de los elementos que constituyen y dan origen a la humana personalidad: es la materia necesaria de la vida del hombre.

Hemos llegado al fin. Ahora creemos que podrá comprenderse íntegramente por qué afirmábamos que el hombre siempre es niño, siempre se encuentra bajo tutela. Más o menos adormecido, como en la época actual está en nosotros, el yo fundamental histórico consiste siempre con el yo personal, del mismo modo que el recuerdo presupone el olvido. Al llegar a su madurez, el hombre trata de armonizar, tanto en su propia vida como en su propio yo, el principio de obediencia con el principio de libertad. Mas cada día tiene su afán. En distinta ocasión trataremos de explicar en qué consiste y cómo puede realizarse esta armonía. Hoy ya sólo nos resta subrayar que la consistencia armónica de ambos principios es lo que constituye la plena realidad y madurez del hombre. En efecto, cuando llegamos a la juventud, frente a la libertad absoluta, adolescente y desrealizadora, se levanta en nosotros, como una obligación difícilmente realizable, la libertad viril, la libertad armónica.

Luis Rosales.
Altamirano, 34.
MADRID.

NOTAS

(1) *Brota derecha o torcida*
con esa ley de la vida
que es vivir como se puede.

Antonio Machado: «Las encinas».

(2) «Yo no puedo hacer menos en beneficio de esta mezquina condición, donde mi edad me arrastra, que proveerla de juguetes y niñerías como a la infancia se provee y por algo recaemos en ella.» Montaigne: *Ensayos*, Libro III, capítulo V, 217.

(3) «Como es algo infinitamente difícil penetrar de un modo inmediato en la estructura íntima del alma del niño, atengámonos al lado más visible, a saber: la relación del niño con lo que significa la «realidad» para él.» Spranger, 48. La relación del niño con la realidad, tanto histórica como natural, es solamente incorporarse a ella. Y su manera de *apropiársela* es la impresión natural de la obediencia.

(4) «Por consiguiente, la obligación nos viene precisamente de fuera. Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad y se pertenece a sí mismo. Si nuestra conciencia, trabajando en las profundidades del ser, nos revela, a medida que descendemos, una personalidad cada vez más original, incomparable con las otras y desde luego inexpresable, en cambio, por nuestra superficie, estamos en relación de continuidad con las demás personas, semejantes a ellas, unidos

a ellas por una disciplina que crea entre ellas y nosotros una dependencia recíproca. ¿No será para nuestro yo el único medio de ligarse a algo sólido, instalarse en esta parte socializada de sí mismo?» Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* 67. La palabra *profundidad,* empleada por Bergson, puede inducir a confusión. Como veremos más adelante, el yo social aparece en la vida del hombre con anterioridad al descubrimiento del yo personal. No hablamos de una dimensión del yo más profunda que otra, sino de una dimensión que es anterior a otra. A lo que Bergson llama obligación, nosotros hemos preferido llamar principio de obediencia para subrayar el carácter espontáneo y antirreflexivo de esta actitud vital.

(5) Es decir, con la misma alegría.

(6) Establezco la diferencia—más tarde se verá—entre el *yo fundamental* y el *yo superficial.* Nada tiene que ver con la usualmente establecida por el psicoanálisis entre el yo profundo y el yo superficial. Con arreglo a nuestro criterio, el yo fundamental no es el estrato más profundo y permanente de la personalidad, sino el *primer* estrato de ella, y está formado por el subsuelo de creencias, usos y costumbres históricas que recibimos como legado y sobre las cuales se fundamenta nuestra personalidad individual.

(7) «La conducta social, aun de los niños más pequeños, documenta, desde un principio, como necesidad central, el deseo de *contacto,* de *trato,* de participar en lo de los otros. El quedar excluído de alguna acción colectiva de los demás sigue siendo hasta el final de la tercera fase (cuatro a seis años) uno de los castigos más severos que se pueden infligir a un niño. Por eso, «el poner en un rincón», es decir, excluir y apartar de la comunidad, se siente como castigo grave. Para sacar a un niño de un grupo en que está jugando, se necesita muchísimo arte de persuasión por parte del adulto que lo intente.» Charlotte Bühler: *Infancia y juventud.* Espasa-Calpe, Madrid, pág. 206.

(8) «Pues el rasgo fundamental de la juventud es el que indicamos: *descubrirse a sí misma* y *luchar por la propia expresión.*» Eduardo Spranger: *Cultura y educación,* tomo II, pág. 128. Espasa-Calpe.

(9) «Cuando por vez primera el yo se enfrenta con algo singular y propio de las cosas y hombres que le rodean, engéndrase en la conciencia un mundo nuevo. Su primer rasgo es un aislamiento profundo. El *dolor de la individuación* se siente por vez primera. Porque todo no es sólo para mí y uno con mi vida; es ajeno y no me comprende. Se ha desgarrado la ingenua unidad. Con la conciencia del yo nace también la de un *otro,* que repentinamente es ajeno, y no yo.» Eduardo Spranger: *Cultura y educación,* tomo II, pág. 129. Espasa-Calpe, Madrid.

(10) Para comprender de manera más clara el proceso vital de la libertad y la obediencia hasta llegar a la pubertad, creo conveniente reproducir el gráfico estadístico obtenido por D. Eisenstadt en una encuesta en que se preguntó a niños y jóvenes: «¿Es necesaria la obediencia?»

	EDAD EN AÑOS									
	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
Obediencia a la autoridad.......	55,7	69,5	71,5	55,3	40,5	34,0	33,5	28,5	26,2	24,8
Obediencia por motivos prácticos...........	29,0	28,2	25,5	29,7	36,3	40,0	36,0	18,2	24,8	25,0
Obediencia por principios teóricos...........	15,3	2,3	3,0	15,0	23,2	26,0	30,5	53,3	49,0	50,2

Reproduzco el gráfico masculino. Las variantes del gráfico femenino son la intensificación de la obediencia al principio de autoridad y la disminución de

la obediencia por principios teóricos. Cito del libro de C. Bühler, tantas veces citado, pág. 382.

(11) «Aludimos a la *vuelta de la mirada hacia dentro* (la reflexión), el descubrimiento del sujeto como un mundo por sí, aislado para siempre de todo lo demás del mundo, cosas y personas: es la vivencia de la gran soledad.» Spranger: *Psicología de la edad juvenil.* Madrid. *Rev. de Occidente,* pág. 54.

(12) «Por singular que pueda parecer, la idea de que *también* nuestros padres pueden morir no se me había ocurrido nunca.» Adolfo Stahr: *Recuerdos de mi vida.* I. De la juventud. Schewerin, 1870, pág. 221. Cito de Spranger.

(13) «Es tiránico aquel poder en que el soberano, despreciando todas las leyes de la naturaleza, abusa de la persona y de los bienes de sus súbditos.» Pierre Charron: *De la sabiduría.* Ed. Losada, Buenos Aires, pág. 190. Tiránico, diríamos, es el poder antinatural, es decir, el que contradice su propia naturaleza y daña la naturaleza de sus súbditos. En el primer caso contradice el principio de obligación; en el segundo, el principio de libertad.

(14) Antonio Machado: *Obras completas.* Espasa-Calpe, Madrid.

(15) Julián Marías: *Ortega y la idea de la razón vital.* Madrid, 1950.

(16) Hay una memoria real que produce la acción, como hay una memoria ideal que produce el recuerdo. Hacemos *nuestras* las acciones porque nos adherimos a ellas sin saberlo con la memoria real. Detrás de cada una de nuestras acciones existe todo nuestro pasado. «Es la memoria, como todo el mundo sabe, la función psíquica que permite la presencia del pasado en la acción, por la cual ésta se produce o es posible.» Eduardo Nicol: *Psicología de las situaciones vitales,* pág. 11. Y cuando no tenemos conciencia psíquica de aquella historia que sirve de fundamentación a nuestros actos, ¿cómo sabemos, al realizarlos, que nos son apropiados? Se dirá que la diferencia entre ambos modos de memoria es sólo funcional: en un caso es consciente; en otro, no. Quizá sea así, pero creo que entre ambos modos de memoria hay una diferencia cualitativa o de grado.

(17) «Basta con imaginarse la situación de un hombre que se encontrase solo y sin los medios auxiliares de la cultura en una selva virgen. Parecería amenazado de un modo desigual a cualquier otro ser viviente... Hace falta un inmenso gasto para asegurar su derecho a la existencia y conservarle contra la destrucción. Su alimentación es peculiar y su forma de vivir requiere una protección intensa.» Alfredo Adler: *Conocimiento del hombre.* Espasa-Calpe, Madrid, pág. 31.

(18) Hasta los cuatro o cinco años el niño puede matarse o herirse de mil modos distintos. El instinto de conservación no aparece en el hombre sino después de un largo aprendizaje, durante el cual lo sustituye la solicitud de nuestros familiares. ¡Aun el instinto de conservación hay que aprenderlo!

(19) «Desde el comienzo de su existencia, la vida tiende a una expansión continuada.» «No sólo la conservación, sino, además, la expansión de la vida, es la tendencia *fundamental* que se comprueba en el ser viviente en evolución.» Charlotte Bühler: *Infancia y juventud.* Espasa-Calpe Argentina, S. A., pág. 32.

(20) «Vitalidad llama también Ortega al alma corporal (el estrato inferior de la psique, en que ésta se une inmediatamente al cuerpo) para distinguirla del alma propiamente dicha, la cual es intermedia entre la vitalidad y el espíritu. Esta superposición de los estratos de la vida humana recuerda la distinción que hizo Main de Biran entre las tres vidas que se superponen también en el hombre: la vida animal, la vida humana, la vida espiritual, aunque tal vez Ortega llamaría vida del alma a la vida espiritual de Main de Biran y vida espiritual a la vida humana.» Eduardo Nicol: *Psicología de las situaciones vitales.* Ed. El Colegio de México, pág. 110.

(21) En modo alguno defendemos una posición idealista frente a la realidad. Tanto las cosas como las ideas no tienen otra realidad que las que les confiere su relación de consistencia. Las ideas consisten en las cosas como las cosas en las ideas.

(22) «El principio fundamental de toda psicología (en oposición a la teoría del conocimiento, debería ser que la realidad no es constante para las vivencias, sino que cambia con la organización psíquica del ser e incluso con el grado de su desarrollo. Debemos, pues, empezar afirmando que el niño—y también el adolescente—viven en otro mundo que nosotros.» Spranger: *Psicología*

de la edad juvenil. Madrid. *Rev. de Occidente,* pág. 48. Lo que cambia, naturalmente, no es el mundo, esto es, una abstracción, sino la relación de consistencia que mantenemos con él en los distintos estadios del proceso vital.

(23) «Al considerar el lento desarrollo del niño, puede observarse que sólo se pudo pensar en un desenvolvimiento de la vida humana tan pronto como existió una comunidad protectora.» Alfredo Adler: *Conocimiento del hombre.* Espasa-Calpe, Madrid, pág. 35. Sólo para el que tenga un sentido religioso de la existencia puede ser lógica la precedente afirmación de que la vida social es anterior y necesaria a la pura viabilidad de la vida individual.

(24) En los estudios de psicología infantil, como en los estudios de estética, viene teniendo el juego una importancia desmedida. Quizá es cuestión de nombre, pero existe en ello, a mi modo de ver, un equívoco grave. El arte no tiene una finalidad lúdica, sino creadora. Asimismo sólo puede decirse que el niño juega, desde el punto de vista del hombre. El niño vive sus juegos con absoluta integridad y aun, si se quiere, con absoluta dramaticidad. El juego para el niño es siempre *producción* de algo: una casa, un tren, y este algo es un crear. En cualquier caso, en la actividad funcional del juego se crea el niño a sí mismo, se hace ser el que es. No existe, por tanto, una última diferencia entre los que llama C. Bühler juegos funcionales y los juegos de producción. Tanto los juegos funcionales y los de ficción, como los receptivos y los de construcción, tienen la misma finalidad: son la manera de realizarse que tiene el niño.

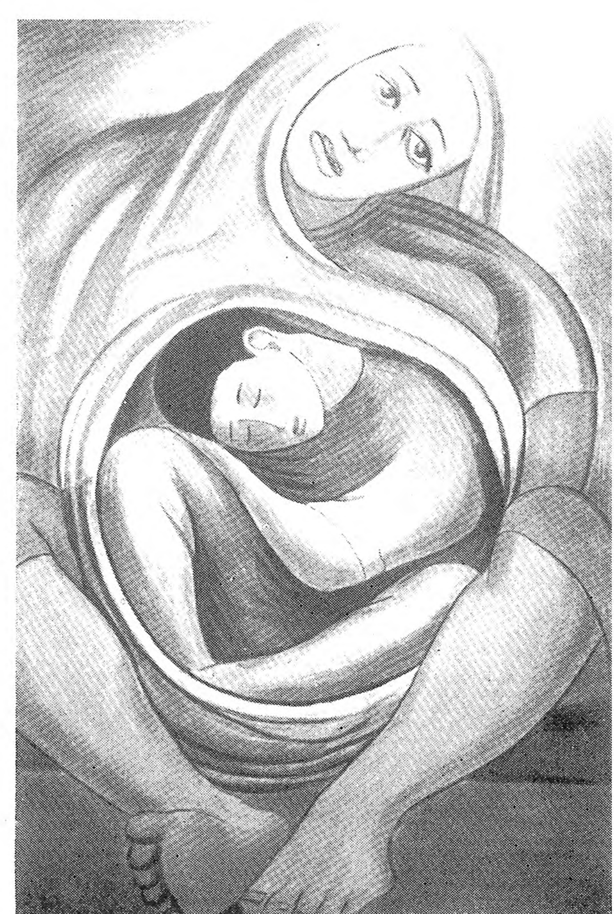
(25) Charlotte Bühler: libro cit., pág. 210.

(26) El alumbramiento de este yo personal, como característico de nuestra adolescencia, ha sido ya descrito por Spranger en su libro tantas veces citado. «Ahora [en la adolescencia] predomina un nuevo *sentimiento del yo:* la conciencia de que se ha abierto una honda sima entre el yo y todo no-yo, de que no sólo todas las cosas, sino también todas las personas, están infinitamente lejanas y son infinitamente extrañas, de que se está consigo sólo en un abismo. Con esto se ha cometido aquel pecado original por el cual se separan el objeto y el sujeto. La subjetividad se convierte en un mundo independiente.» En el interior hay también un universo. «Comienzan las vivencias del propio yo» (57). En rigor, lo que descubre la adolescencia no es un nuevo sentimiento del yo, sino una nueva dimensión del yo. Estas dos dimensiones son las que nosotros llamamos yo fundamental y yo personal.

(27) Las palabras «identidad» y «mismidad», tal como están empleadas, encierran un equívoco que conviene aclarar. El yo del hombre es temporal: siempre es el mismo y nunca se repite. En este sentido, el yo no tiene identidad, sino mismidad. Al oponerlas, quiero expresar un matiz diferente. La búsqueda de lo más personal de nuestro yo—la mismidad—se contradice con nuestro yo fundamental. Lo que llamamos identidad, en cambio, sería la adecuación entre el yo fundamental y el personal.

(28) «Pero si no queda satisfecha la necesidad de consideración y aprecio que siente [y recaba para sí] la adolescencia, produce una «secesión», esto es, la adolescencia pone el centro de gravedad de su vida en una espera independiente de las valoraciones de los adultos. Y se mide entonces con sus propias medidas. Los íntimos motivos de las bandas de jóvenes y del vagabundaje en las grandes ciudades no son todos bajos. Hay también un motivo muy fino: el deseo de respeto.» Spranger: *Psicología de la edad juvenil,* pág. 59.

NOE CANJURA



Porvenir

Paisaje con luna



JULIA DIAZ *Familia*



CARLOS AUGUSTO CAÑAS *Paisaje con caballo.*

RAUL ELAS REYES



Familia

Selva

CUATRO PINTORES SALVADOREÑOS EN MADRID

POR

RODOLFO BARON CASTRO

REYES • CAÑAS • DIAZ • CANJURA
Exposición celebrada en
GALERIAS BUCHHOLZ
(Calvo Sotelo, 3. MADRID)
del 5 al 23 de diciembre de 1950.

La pintura, en El Salvador, es un arte reciente. Ignoro si la investigación podrá acarrearnos a este propósito alguna sorpresa, pero aun en tal caso no nos hallaríamos sino ante una excepción. Las pocas obras de mérito que El Salvador pudo albergar durante el período de gobierno español—y de las que no quedan sino escasos ejemplares que están urgiendo un examen cuidadoso—son todas ellas, sin duda alguna, de procedencia foránea. Solamente florecieron las artes menores—a tono con la realidad de un pueblo que resolvía la dura ecuación entre el hombre y la tierra—, y de aquella época no nos quedan otras muestras de su temperamento artístico que las salidas de manos artesanas, adiestradas desde los tiempos prehispánicos. Unicamente la arquitectura—entre las artes grandes—alcanzó cierto esplendor, si bien en constante y decidida pugna con las calamidades sísmicas, empeñadas en deshacer en pocos minutos la paciente labor de los alarifes coloniales, y en forma reducida, la escultura—la imaginería, exactamente—, que nos dejó siquiera un nombre digno de admiración : el de Silvestre Antonio García, fallecido en 1807.

Así, pues, el arte pictórico salvadoreño arranca de una figura decimonónica : la de Francisco Cisneros. Nacido en San Salvador en 1825, abandona el patrio lar en plena mocedad, instalándose

en Francia a partir de 1842, donde adquiere notoriedad cierta. Su vida tiene mucho de novelesca. Penetra en los más cerrados círculos parisinos, goza de la amistad de Napoleón III y se ve enredado más tarde en aventuras que le hacen conocer el infortunio. A partir de 1858 halla cobijo para su arte en la Cuba española, donde fallece, veinte años más tarde, siendo director de la Academia de Bellas Artes de San Alejandro. Mas, si su nombre encabeza la lista de los pintores salvadoreños, ha de reconocerse que su influencia, en el ambiente artístico de su patria, fué prácticamente nula.

No es cuestión de hacer un recorrido de los nombres que en el filo de los siglos pasado y actual han cultivado en El Salvador la pintura. Dentro de un cuadro general del arte hispanoamericano, muy pocos ofrecen positivo interés. Valen en el marco local, por lo que representan de esperanza, de lucha, de anhelo pujante, tantas veces agostado por la indiferencia de un medio escasamente propicio. Las decenas iniciales del siglo actual nos ofrecen ya algunos valores dignos de específica mención. Dos de ellos—Miguel Ortiz Villacorta y Alberto Imery—, aunque formados en Europa, realizan casi toda su labor en el nativo lar, apenas sin contacto con los ambientes artísticos extranjeros y principalmente faltos de la indispensable emulación que apareja la lucha creadora.

Otros valores surgen llenos de vigor y decididos al combate: Pedro de Mathéu Montalvo—la más brillante realidad del arte salvadoreño en nuestros días—, en camino parejo al de Cisneros, es decir, desvinculado de la tierra natal, habiendo realizado toda su obra en Europa. En actitud similar—aunque consagrado al dibujo—, Toño Salazar, primero residente en Europa y actualmente en la América del Sur. Un poco posterior, cronológicamente, José Mejía Vides, a quien corresponde el mérito indisputable de haber buscado, dentro del ambiente propio, una temática que se nos aparece nueva, por poco tratada, o que fué tratada admirablemente por grandes maestros extranjeros, como el alemán Max Vollmberg o el español Joaquín Vaquero.

Mas para buscar una fecha, en la cual datar el impulso actual de la pintura salvadoreña—prometedor en extremo—, hemos de situarnos en esos años que bordean el de 1921, primer centenario de la Independencia. Poco antes, Vollmberg recorre El Salvador y capta en óleos y acuarelas sus típicos paisajes, sus pueblos y ciudades, mostrando las huellas de las mordeduras sísmicas, sus labriegos indios y mestizos, sus patios llenos de luz y de color.

En 1920, Ortiz Villacorta funda una Academia, de la cual salen unos cuantos jóvenes con un bagaje de técnica y de ilusiones. En 1921, Mathéu hace su primera exposición individual en París y la Prensa francesa elogia justamente la obra de este mozalbete salvadoreño, presentada ya por una firma de sólido prestigio: la de Francis de Miomandre. A partir de entonces, el impulso es decidido, y si no podemos decir estrictamente que haya una *pintura salvadoreña,* al menos hay ya *pintores salvadoreños* que no habrán de descorazonarse ante las dificultades de la empresa.

La Escuela Nacional de Artes Gráficas—pese a su plural actividad docente—encauza vocaciones artísticas y logra, bajo la diestra dirección de Imery—no ha mucho fallecido—, frutos de indisputable mérito. Los diversos viajes de Joaquín Vaquero a El Salvador influyen directamente en el ambiente pictórico del país, dando además a conocer en España sus temas, que trata con singular maestría. No puede dejar de mencionarse su magnífico y fuerte óleo titulado *Petates,* presentado en la Exposición Nacional de Bellas Artes del año 1932, uno de los primeros en los que deliberadamente el gran pintor español construye una temática salvadoreña. Hemos de agregar, en esta sucinta relación de actividades artísticas, la desarrollada por un valioso pintor español, Valero Lecha, quien funda en 1935, en San Salvador, una Academia que ha sabido abrir nuevos y amplios horizontes a la juventud salvadoreña.

Lo anterior confirma, sin esfuerzo, lo estampado al principio de este artículo, es decir, que la pintura de El Salvador es un arte reciente. Los pintores salvadoreños muestran, sin duda, el flanco descubierto de su juventud. Sobre ésta podremos señalar las influencias que han recibido, y, sin excesiva dificultad, precisar cuánto hay en unos o en otros de francés, de español, de italiano o de mejicano. Mas, quien vea el trasfondo, hallará en ellos algo temperamental, inconfundible, que no diré sea *lo salvadoreño* específicamente (no podríamos definirlo en Arte), pero sí algo que se evade de la influencia directa y que va a enraizarse con el sentimiento de lo propio.

Ahora bien: esta pintura, ateniéndose limpiamente a su valor plástico y sin importarnos su trayectoria o su lucha, ¿ofrece interés? ¿La encontrará el español, el francés, el italiano, el mejicano, en cada caso, como mejor o peor de lo que se hace en su país, pero como algo normal y corriente? ¿Descubrirá en ella ese fondo temperamental a que antes me refería? Si así no fuera, es evidente

que esta pintura podrá tener importancia, pero no ofrecería ningún mensaje especial a sus contemporáneos.

Esto es lo que concretamente interesa averiguar. La prueba, recentísima, nos la ha dado la exposición de cuatro pintores salvadoreños en la Galería Buchholz, de Madrid, en diciembre del pasado año. Julia Díaz, Raúl Elas Reyes y Noé Canjura, tres de los expositores, proceden de la Academia Valero Lecha, de San Salvador, y se hallan pensionados en París. Carlos Augusto Cañas se formó en la escuela de Imery y reside actualmente en Madrid. Ninguna de las telas presentadas por ellos ha sido pintada en El Salvador. Lo de los tres primeros es fruto de su trabajo en Francia, y lo del cuarto, en España. Los temas, cuando no abstractos, son en su mayoría europeos. Ciertamente, es muy aventurado tratar de encontrar un substrato hispanomericano en la interpretación de un puente de París o de unas barcas de Bretaña. La precisión del tema nos exime claramente de la busca de ese ser íntimo que obligue a estos pintores a dar una nota especial. Si el cuadro es bello y sugerente, si su técnica nos satisface, si el conjunto, en suma, llama a nuestro espíritu, no hemos de pedir más. Pero tres de ellos (Reyes, Canjura y Cañas) presentaron algunos cuadros que no tenían una temática salvadoreña real, valga decir, directamente captada del ambiente, pero que, a través de la distancia, tenían un nostálgico valor de añoranza. Y aquí, súbitamente, aparecía con toda entereza ese algo común que los hermana, ese modo de sentir, hecho del recuerdo de una tierra caliente, de un ambiente soleado, de una Naturaleza exuberante que en cualquier sitio, en medio de las mil influencias de escuela, les habla con una voz que sólo ellos saben percibir y que los lleva insensiblemente a mezclar los colores en forma peculiar.

El director general de Bellas Artes, marqués de Lozoya, con su agudeza de excelente conocedor, dió en la exacta definición al decir que las telas en los que pintaban motivos propios parecían salidas de mano distinta. Tan así que, de no figurar en el catálogo bajo los mismos nombres, podrían perfectamente atribuirse a otros autores. Esto prueba justamente que el camino temático puede conducir al gran logro de una pintura con características propias y, por tanto, portadora de un mensaje, por íntimo y profundo, henchido de universalidad.

El movimiento pictórico salvadoreño, que arranca de 1921, tuvo la virtud de iniciar un impulso, cabalgando las imaginaciones juveniles. Los pueblos dormidos de la montaña; la gama multicolor

de los boscajes, húmedos y ardientes al par; el nostálgico encanto de los viejos templos coloniales, truncos de torres, arrancadas por el zarpazo de los terremotos; suave umbría de los patios tapizados de verdes intensos; las gentes del pueblo, barro cocido en la epidermis y lustroso azabache en el cabello; en suma, el país entero estaba allí, tendido entre sus volcanes y mirando al cielo con los ojos de sus lagos, aguardando que le despertara el pincel.

Las técnicas, las tendencias, las escuelas pueden hallarse en Europa o en otros rumbos del Nuevo Mundo; pero la temática sugerente, capaz de llegar al sentimiento más íntimo, queda en el solar nativo. Lejos de mí la idea de pensar sólo en una pintura local que, por el camino de lo formulario, acabaría por precipitarse en el *pastiche*. El peor sendero para los pintores salvadoreños sería el de trocar una temática virgen por otra amanerada y falsa. En buena hora, por tanto, todas las inquietudes universales y todas las audacias de escuela, pero sin desoír la voz interior, que ha de impulsarles a sincronizar el más profundo latido de sus pechos con el mejor color de sus pinceles.

Y me excusaría de haber pergeñado las consideraciones precedentes—sin otro valor que el de su sinceridad—, de no estar cierto que mis compatriotas Julia Díaz, Raúl Elas Reyes, Noé Canjura y Carlos Augusto Cañas, los dos primeros nacidos antes, y los dos últimos, después, de aquel año crucial de 1921, están dentro de la esperanzadora línea de posibilidades a que me refiero, y también —y esto es muy importante—dentro de la mejor línea de realidades. Los treinta años que tiene de vida ese impulso—acaso sea excesivo llamarle *movimiento*, por su carencia de unidad—habrían sido estériles de no proporcionarnos, entre los pintores jóvenes, valores como los que recientemente han merecido el elogio de la crítica madrileña a raíz de su exposición colectiva en la Galería Buchholz. El Salvador parece haber superado definitivamente la etapa de los grandes artistas solitarios—Cisneros, Mathéu, Toño Salazar—, expatriados justamente para salvar su mensaje de arte. Esta pléyade inquieta a la que pertenecen los cuatro pintores que motivan estas líneas es prenda segura de un futuro mejor. Un futuro en el cual, para el mundo del arte, no pase ya inadvertida esa diminuta pincelada que, para marcar el sitio de El Salvador, trazó la historia en el planisferio.

Rodolfo Barón Castro.
Legación de El Salvador.
Covarrubias, 1.
MADRID.

Para dar al lector nuevos datos que le acerquen al espíritu creador que anima a estos cuatro nuevos pintores salvadoreños, damos seguidamente una cuádruple nota autocrítica, donde cada artista va exponiendo las aspiraciones últimas de su pintura y los fundamentos estéticos que le apoyan en la creación.

CARLOS AUGUSTO CAÑAS

La pintura, en su concepto fundamental—línea, forma, color—es y será siempre la magia donde todas las criaturas—sean éstas los objetos cotidianos o simplemente el hombre—deberán sufrir una metamorfosis, ya sea dentro de la insuficiencia actual de ciertas manifestaciones del seudonaturalismo o también en el gran laboratorio donde fermentan de continuo los ingredientes del vanguardismo.

Por esta razón — mar abierto del arte — la pintura actual tiene ante sí el campo ilimitado de las formas, en el cual—dentro de la múltiple capacidad humana de recibir y expresar las emociones íntimas en relación a los objetos—se va dando o, mejor dicho, descubriendo poco a poco los misterios del arte al que «habita el secreto y el sentido de las cosas». Tal es una de las causas fundamentales de la singularidad o sorpresa de los resultados de la pintura.

Claro que todo esto no es, ni mucho menos, el resultado de la busca de eso que el indiferente llama «cosas raras, absurdas y deshumanizadas». Este resultado—por llamarlo así—no es el producto de una máquina intelectual al servicio del repugnantismo o de la deshumanización, esto es, algo sencillo, dentro de la complejidad en que nos movemos. Es algo así como si soñáramos o, dicho más claramente, como situarnos en el arranque de las cosas artísticas, en la subjetiva evasión de las cosas por las cosas mismas, hacia la formación del arte. Desde luego que sus consecuencias serán humildemente humanas, hechas a la propia medida del hombre ante la Naturaleza y sus problemas espirituales.

La pintura, en lo que fué y en lo que ahora es, no tiene más solución que ésta: la pintura por la pintura. Obedientes a tal concepción, los pintores actuales, en su generalidad, se han despojado de lo histórico y lo anecdótico, para ir a las raíces escondidas de las formas, y después recrear y recrearse en ellas, dentro de su contenido plástico, que es el único sentido de realidad en lo formal de la pintura.

Vaya a lo antes expuesto el ya clásico ejemplo de la manzana. Si cuando se pinta una manzana no se le hace una fotografía, la manzana, la pobre manzana, deja en el acto de ser lo que fué en su forma original. Sin embargo, la rea-

lidad plástica es otra. La manzana no ha dejado de serlo, porque las formas estéticas que de ella se obtuvieron se rehicieron en su naturaleza. Es decir, que a la estructura de la pintura las cosas solamente sirven para crear su naturaleza pictórica, dentro de sus leyes constructivas, que son: composición, línea, forma y color.

RAÚL ELAS REYES

Busco el «cuadro-poema». No el cuadro de asunto literario, ni el tema poético, ni el uso de las imágenes propias de la literatura, sino el cuadro esencialmente «pintura», resuelto con claridad por medios netamente pictóricos: línea, color, composición, empaste, pero cargado de resonancias y sugerencias, de alusiones. Un cuadro en el cual —como un poema—haya «algo más» de lo que está; que, como la música o la poesía, no aprisione nuestra sensibilidad e imaginación dentro de los límites de lo representado, sino que las lleve más allá.

Quisiera hacer este cuadro apoyándome directamente en la realidad, pero a la manera del saltador que se vale del trampolín para tomar impulso, elevarse y dar—libre—vueltas en el aire abierto.

El gran peligro de mi intentona es la caída en la literatura y también en la oscuridad hermética. Las imágenes literarias son una cosa y las plásticas otra. Y no siempre intercambiables. «Se puede comparar el cuello de una mujer con el de un cisne—dice André Llote—, pero pintar una mujer con cuello de cisne sería absurdo.»

Como sucede con los surrealistas ortodoxos, se puede caer, por otra parte, en un mundo de imágenes puramente personal y jeroglífico, incomunicable. O, como en la mayor parte de los pintores «no figurativos» o abstractos, en la simple combinación de forma y color. En el problema técnico sin contenido humano.

La idea del «cuadro-poema» ha madurado lentamente en mí. La mayor parte de mi obra no responde a este concepto. Demasiado respetuoso de la realidad visual, me he detenido más acá del impulso de mi imaginación. Ahora busco «mi» realidad. Que las imágenes exteriores, al penetrar en mi zona espiritual, sean trabajadas, transformadas en ese hogar misterioso que es el alma de todo artista.

NOÉ CANJURA

La pintura actual es un enredijo de escuelas, tendencias o «ismos» que nacen y mueren, o se transforman, con gran rapidez.

¿Cómo no habría de ser así, si cada artista trata, deliberadamente, de ser el más «original» y encuentra a veces su rebaño, aunque no por largo tiempo, porque en cada grupo o escuela existe el culto del personalismo y la furia de la búsqueda?

Cada «ismo» nuevo niega totalmente al anterior y, a su vez, es negado por los siguientes. Pero de esas búsquedas —superficiales o simplemente espectaculares—va quedando un sedimento de experiencias valederas que anuncian el alba de una de las más grandes épocas de la pintura. Tal vez el patrimonio del arte actual para las generaciones futuras consiste más en la «acción», en la inquietud despertada por esas búsquedas, que en la «realización». ¿O habrá ya algo más que eso?

Sí. Como pintor favorito de esta época, tengo al gran artista mejicano José Clemente Orozco, porque es el que, empleando las experiencias del arte moderno, ha sabido no deshumanizarse. Su obra, cargada de la más honda inquietud humana, me conmueve más que la de ningún otro pintor.

Pero también admiro a Picasso, porque creo que es el hombre que más lejos ha llegado en las invenciones y experiencias puramente plásticas. Porque ha sido el líder más inquieto e insatisfecho de su propia obra.

En cuanto a mí, me guío más que nada por la intuición. Al «oficio» que aprendí en la academia, y del que he abandonado la parte no válida para mis propósitos, he ido acumulando mis pequeñas experiencias personales.

Prefiero debatirme en un cúmulo de dudas y estar presto a cambios que me

originen circunstancias y necesidades espirituales, que ser un pintor «formado». Es decir, fosilizado.

JULIA DÍAZ

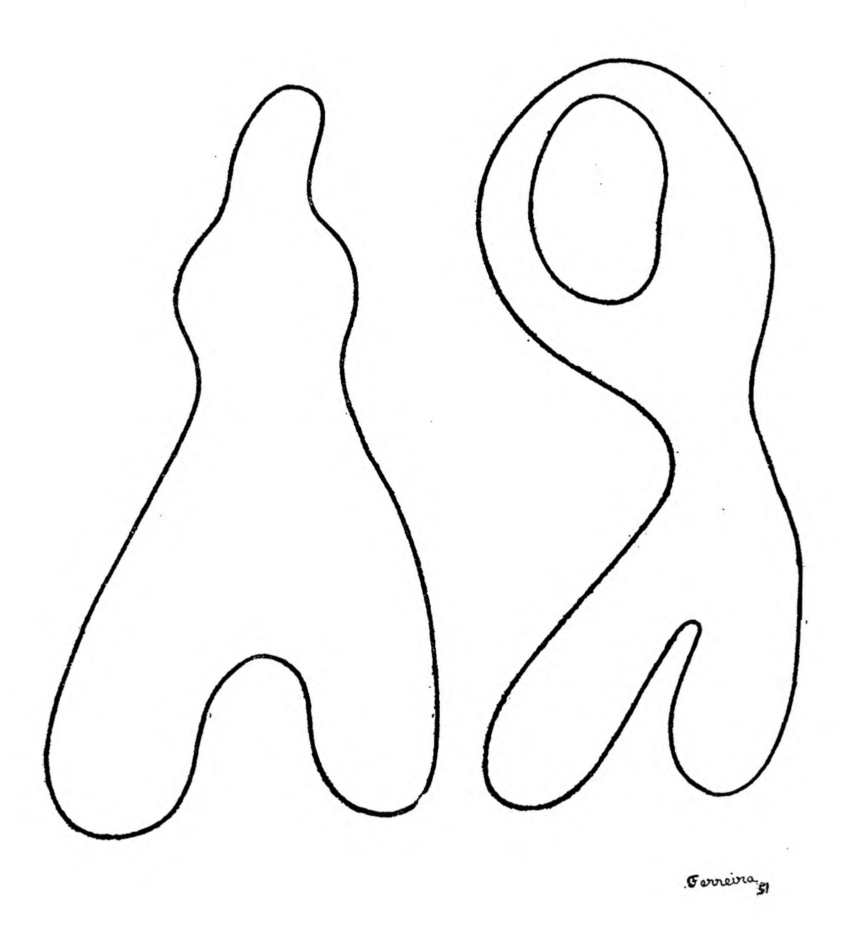
En la marea de opiniones y teorías contradictorias sobre el arte, no queda sino guiarse por la propia intuición y la propia manera de pensar, aunque se corra el riesgo de no parecer «original» ni «moderno».

Creo precisamente que esa búsqueda, a sangre fría, de la originalidad antes que nada, falsea gran parte de la obra contemporánea, así como la crítica que la celebra.

En la historia del arte encontramos lecciones permanentes y siempre valederas. Los primitivos flamencos me parece que demostraron lo que es una obra de arte en el campo de la pintura, o sea, la mezcla de la fuerza creativa, el color con toda su vibración y limpieza, la armonía de línea y composición, y todo esto lleno de expresión y hondo sentimiento humano.

El artista actual debe olvidarse más de los críticos, de la originalidad deliberada de su obra y de su persona y de la facilidad y comodidad para vivir, y así tratar de encontrarse más a sí mismo, para que su obra sea hecha con la seguridad del que siente hondamente y conoce y ama su arte.

2



BRUJULA DE ACTUALIDAD

ALFONSO REYES
Y SU «TERTULIA DE MADRID»

POR

MELCHOR FERNANDEZ ALMAGRO

No podemos leer TERTULIA DE MADRID (1), libro reciente de Alfonso Reyes, sin sentir proyectada sobre esas páginas nuestra sombra de entonces: un «entonces» que corresponde a la posguerra de la penúltima conflagración, ensayo de la reciente, a distancia de veinte años. España había permanecido neutral, y los españoles, por mucho que se entregasen al vehemente juego de las «filias» y las «fobias», también se consideraban ajenos al descomunal conflicto. Para algunos, para no pocos intelectuales y afines—incluso los *snobs*—, la guerra apenas si había sido otra cosa que el motivo de que viniesen a España los «Bailes rusos». Todavía se encandilan muchos ojos, cansados ya, con la evocación de aquellos Bailes, espectáculo fascinador de veras, derivado de un espectáculo mayor, drama sordo, mate y siniestro: la guerra misma; tormenta, para el español, lejana. Pero ¡qué gratas salpicaduras...! Para unos, los nuevos ricos, el agio. Para otros, aquellos de la *élite* antes aludida, el goce de una novedad deslumbrante como ninguna de las muchas que trajo el siglo en su zurrón o caja de sorpresas: los «Bailes rusos», de inmediata repercusión en el teatro, todo teatro—comenzando, claro es, por la escenografía—;

(1) Alfonso Reyes: *Tertulia de Madrid*. Colección Austral, núm. 901. Espasa-Calpe, S. A. Buenos Aires, 1949. 146 págs.

en la música, en la poesía, en la pintura, en las varias formas de la creación artística.

A esa luz, muchos españoles se situaron en línea de fuego, en vanguardia. El último frente prometía como los anteriores, los de la guerra efectiva, un mundo nuevo también. Más aún: la Literatura y el Arte volvían a nacer: DADÁ. Por lo menos, nacieron los *ismos*, y quien en esa batalla de metáforas no fuese beligerante, se sentía, desde luego, movilizado. De banderín de enganche servía cualquier *ismo*, convencional y todo, pero llamativo: no en vano escribió Eugenio d'Ors: «Ultra tiene razón.»

Alfonso Reyes, mejicano rápidamente arraigado en Madrid, y sus amigos, que lo eran de siempre, por la fuerza retroactiva del afecto, se regían, nos regíamos, en gran parte de la jornada, por los relojes que cita el autor de TERTULIA DE MADRID, en las páginas dedicadas a Valle-Inclán: «¡Cuántas tardes así! Desde la terraza del Regina hemos visto, juntos, morir las tardes desmenuzadas en el telar de dos relojes públicos: uno, el de la Equitativa, célebre desde que un chusco lo rifó (teóricamente, ya se sabe); el otro —espectral—, cogido como por milagro entre la tablazón que oculta las obras del Banco de Bilbao. A medida que anochece, las dos esferas se van congestionando de luz, y es una gloria ver morir el tiempo bajo la lanzada de Longinos. Don Ramón—que quiere darse una fiesta—ha pedido una golosina: ¡Cherry Brandy...!»

¡Ah, sí! ¿Cómo no recordar a don Ramón, a Alfonso Reyes, a la tertulia del Regina, al reloj comercial y reclamístico de la valla aquella...? A don Ramón, naturalmente: «Ese gran don Ramón de las barbas de chivo...» Pero ¿fueron alguna vez de chivo las barbas del faquir don Ramón? Recordamos a Alfonso Reyes, menudo y redondo, sutil, cortés y seseante, en grupo con los demás contertulios, alrededor de la mesa rectangular, junto a la columna central del café: todo nuevo, blanco, sin espejos ni divanes de *pelouche* rojo: «Son los intelectuales», decían los otros asiduos al café: políticos de provincias, mujeres equívocas o sin equívoco alguno, toreros; los tipos mismos, al natural, que dibujaban por entonces Penagos y Tovar.

Recordamos, sí, a Unamuno, contertulio circunstancial, automático dictador de su monólogo (Valle-Inclán no llegaba a tanto, y aun necesitaba de la réplica en la conversación general). Recordamos a Díez-Canedo, Juan de la Encina, García Bilbao, Torroba, Moreno Villa... Recordamos a hispanoamericanos tan españoles y madrileños como don Francisco A. de Icaza, o a Sanín Cano, o a

Contreras, que traían al Regina, en sus bolsillos de viajeros, las novedades de París y Londres. Tertulia abigarrada, en constante fluir, con mucho de aula extraña y libérrima, de más maestros que discípulos, contándose entre los de incorporación más reciente el que esto escribe, muy satisfecho de conocer en persona a los colaboradores de *España* y *El Sol*.

No es esa tertulia del Regina el tema ciertamente del libro de Alfonso Reyes, que sólo en algún momento, y por necesidad de lo que cuenta o juzga, cobra apariencia de *Memorias* personales. Pero sí ha inspirado, de seguro, un título que transparenta el fondo conveniente a la evocación de los grandes escritores con quienes Alfonso Reyes, en mayor o menor grado, convive: «Azorín», Juan Ramón Jiménez, Valle-Inclán, Ramón Gómez de la Serna... y Galdós, que muere por entonces. Y a alguna mayor distancia en el tiempo, pero muy cerca en el espacio hispanoamericano, Rubén Darío, conocido de Alfonso Reyes en su obra y ambientes varios, ya que no tratado. Todos esos grandes escritores señorean su respectivo velador en el gran café del mundo literario: tertulia a distancia e íntima. No importa que el tertuliano se localice en aquel Regina, o en aquel Centro de Estudios Históricos de la calle de Almagro, o en la Granja El Henar, o en el Ateneo, o en la redacción de la *Revista de Occidente*, o en Pombo, o en la Residencia de Estudiantes, o en el Retiro. Ni siquiera que se aísle en cabina almohadillada. Todas las ondas de esa conversación dispersa son captadas por el oído, los ojos o la pluma de Alfonso Reyes.

«... con el horror de la Literatura», nos dice Rubén Darío en el primero de sus CANTOS DE VIDA Y ESPERANZA; pero no obstante el sentido peyorativo que la Literatura llega a adquirir, ¿cabe imaginar un momento de mayor infiltración literaria, con todas sus consecuencias, que el significado por los hombres del 98 y, concretamente, por el Modernismo...? No es ya que la Literatura—entiéndase Retórica a estos efectos—informe algo que debiera serle refractario, la Poesía, y no digamos, por obvio, el Teatro—teatro de Benavente y de Valle-Inclán—, sino que se realiza, artística o artificiosamente, en la vida misma. Viven «en literato» los escritores de entonces, como en su día habían vivido también los románticos, contrahaciéndolo todo, desde la melena caprichosa al matiz de la afectada pasión. Señalamos por nuestra cuenta ese fenómeno a propósito de la anécdota que Alfonso Reyes nos cuenta. Viajaba Rubén Darío de Xalapa a Veracruz, y en el mismo coche iba «cierto sacerdote aficionado a las cosas literarias». Hablaron de poetas,

y de uno en otro «hubieron de dar alguna vez en don Julio Flórez. Como Darío hiciese una muequecilla dudosa, dijo el buen sacerdote: «Sí, ya lo sé; a usted no le convence Flórez, porque Flórez no es de su escuela...» Y a boca llena, con toda la inconsciencia de un niño a quien han enseñado a repetir una palabrota, Darío le interrumpe, enfrentándosele: «Yo no tengo escuela, no sea usted *pendejo*...» He ahí una anécdota que nos llevaría a plantear el problema histórico y estético de Rubén Darío y el modernismo si el propósito de este artículo permitiese tal digresión. Pero claro es que Rubén Darío tenía una escuela: la suya, gravada con la servidumbre propia de todo el que llega a conocer la penosa gloria de los discípulos. De Rubén Darío a los postmodernistas, ¡qué terrible caída por el talud de la Literatura, de la Retórica...!

Serían muchas las divagaciones a que pudiéramos entregarnos, bajo la sugestión de TERTULIA DE MADRID, si no resistiéramos a la tentación de estos *Ensayos*, de Alfonso Reyes, muy breves, pero de esencia muy concentrada en el pomo de las palabras precisas: ensayos que parecen arbitrarios en la ondulación de sus motivos, pero muy certeros en su toque rápido y penetrante al punto vivo de cada tema. Por ejemplo: en la valoración de Galdós—muy comprometida y ardua en los años siguientes a su muerte—, ¿cómo no ha de aclarar mucho las cosas una observación, puramente incidental y, sin embargo, definitiva de Alfonso Reyes? Nos referimos a unas palabras que enuncian una verdad de las de clavo pasado, y aun de las que Pero Grullo hace suyas: «... el estilo de Galdós es el estilo del novelista, y no el del ensayista o el del poeta.» En tan sencilla observación va envuelto nada menos que el problema de sustantivación de la novela. Aun en los tiempos de Galdós, de notorio auge de la novela propiamente dicha, Valera se iba de la narración al ensayo con cierta frecuencia; Pereda se entregaba, morosamente, a la poesía descriptiva de la Naturaleza, y Alarcón solía descender al reportaje. Era Galdós quien devolvía al estilo propio de la novela todas las características del canon establecido por Cervantes, como si recrease la prosa narrativa, para dotarla de las formas de sensibilidad que su tiempo exigía. ¡Qué realismo, qué veracidad, qué sentido humano, en cualquiera de sus manifestaciones, hay en Galdós...!

Pero la cita de Alfonso Reyes a este respecto nos parece necesaria: «En el acervo de Galdós pueden espigarse como de paso, y ofrecidas con ese candor de la verdadera fecundidad, mil audacias de que suele jactarse la novela más revolucionaria de nuestros

días: el monólogo interior, punto y contrapunto, acierto en la coherencia como en el desorden, belleza en la unidad como en la dispersión, invención poética y también fidelidad de crónica, imaginación y estudio, sentimiento de lo terreno y de lo extraterreno. De todo hay: temas de anticipación científica, atisbos del tema policial, inspiraciones oníricas o arrancadas del sueño, lo humano y lo sobrehumano, naturalismo sin compromisos y siempre sobresaltado de sorpresas, poematismo sin flojedades, la nitidez más tersa, las reconditeces del psiquismo mórbido, el retrato doméstico y las figuras que tienden a convertirse en alegorías...»

El humanista que lleva Alfonso Reyes—«muy antiguo y muy moderno»—dentro de sí, le permite comprender perfectamente a Galdós, por encima del esteticismo formal y del puro intelectualismo que cualifican la generación a que pertenece Alfonso Reyes: la continua, por toda suerte de razones, a la del 98. De ahí que Alfonso Reyes, departiendo en el libro que glosamos con Valle-Inclán, con «Azorín», con Juan Ramón Jiménez y Ramón Gómez de la Serna, no necesite hacer ni el más leve esfuerzo para comprenderlos. Automáticamente se identifica con ellos, esteticistas e intelectuales todos, poseídos de comunes admiraciones: a Lope y a Góngora, a Montaigne y a Mallarmé, a Larra y a un Nietzsche convencional.

Entre los rasgos de «Azorín», Alfonso Reyes nos señala uno muy expresivo de su estilo: «En lugar de *tres*, suele decir: uno + + uno + uno. Es que algunas veces no trata, sino que deletrea el objeto como un primitivo.» Calando en la psicología de «Azorín», Alfonso Reyes descubre al tímido: tímido, escribiendo, con inesperadas reacciones, al desquitarse, en su momento, con palabras audaces; tímido, leyendo. Porque también ser lector es un modo de ser tímido. «La amistad de los libros es una imitación atenuada de la amistad de los hombres. No hay amigo tan complaciente como un libro; a su autor, ni siquiera le tenemos delante.» Hombres como «Azorín», desde luego, son aficionados a contemplar el mundo desde la barrera de su silencio, o, cuando menos, de sus tasadísimas palabras; de su timidez reflexiva, voluptuosamente entregada a la percepción del detalle más recóndito, del pormenor más imprevisto. De la barrera de la contemplación desinteresada pasa «Azorín» a la ventana del escape lírico. «Poeta de ventanas», le llama Alfonso Reyes. Pero ¿no es también Alfonso Reyes poeta de ventanas...? Desde su ventana ha visto Al-

fonso Reyes, a su vez, pasar la humilde historia de cualquier día, sin que le puedan quitar «el dolorido sentir».

La ventana de Alfonso Reyes, ventanita muy alta en el chaflán de Hispanoamérica, se abre al quebrado paisaje de la vida literaria de Madrid, en un momento determinado. Bastaría para localizar sus observaciones en el tiempo con esta puntualísima visión de Juan Ramón Jiménez: «... Se pasa lo más del día enclaustrado y, sobre todo, corrigiendo lo ya hecho; como él dice, *depurando la obra*. Casi anochecido, sale por la Castellana y se pasa un rato en la librería del Caballero de Gracia, que los aficionados llamamos *Los Alemancitos*. En *Los Alemancitos* se le puede encontrar siempre, husmeando los libros nuevos. Levanta la cabeza—la noble cabeza de Greco—y nos clava esa mirada profunda y seria, negra y azul.» Es el Juan Ramón que ya no se guarecía en el cuartito acolchado de su piso de la calle del Conde de Aranda. Le bastaba con su resuelta voluntad de aislamiento para hacer de su nueva instalación, en un piso de la calle de Lista, fortaleza de cristal. El que penetró en ella alguna vez no olvida, de seguro, la onda de extrema delicadeza que allí le envolvía. Inesperado y sumo donaire andaluz de Juan Ramón; exquisita sonrisa de Zenobia; arte depurado en el doméstico exorno y familiar agasajo. Eran los días de ÍNDICE A SÍ; los de la SEGUNDA ANTOLOJIA POÉTICA. Se veía claro que en aquella torre de cristal se diese la flor «sin tallo y sin raíz, nutrida por la luz...» del poema en que, según Alfonso Reyes, se cifra el arte de Juan Ramón Jiménez: flor absoluta, abstracta.

Quienes no comprendan cómo sobre unos escritores jóvenes se ejercían influencias tan dispares y aun contradictorias, como las de Juan Ramón Jiménez y Ramón Gómez de la Serna, no podrá entender, de ninguna manera, ese momento de nuestra Literatura, revelador de extraordinaria y desbordante vitalidad. Los jóvenes, escritores o no, no acostumbran a prescindir de nada. Para los de vocación más pura, profesos en el juanrramonismo, o de horizonte abierto a la cultura por la cultura misma, profesos en el orteguismo, la Vida—por algo se llamaba así la sección de Ramón en *El Liberal*—, la vida, en su estricto sentido temporal, estaba en Pombo. Era en Pombo donde el escritor joven, por exigente y puro que se considerase, pactaba con la vida literaria, en sus más varias y pintorescas manifestaciones, con los penúltimos arrastres de la bohemia. Pero ¿qué tamiz admite el caudal enorme de la vida...? Tamiz, no; pero lupa, sí. Con la lupa de la *greguería*, Ramón Gómez de la Serna enseñó la magnífica verdad de que nada

es indigno de salvarse por la creación literaria, poéticamente: cuanto más pequeño, insignificante o vulgar, mejor. Alfonso Reyes recoge un juicio de don Francisco A. de Icaza que nadie ha de tomar en sentido denigratorio: «Gómez de la Serna es hombre que dice todo lo que se le ocurre, escribe todo lo que dice, publica todo lo que escribe y obsequia con todo lo que publica.» No de otra manera, oceánica y natural, se produce la obra de Ramón, inventor de la *greguería* como clave de un mundo que se hace, rehace y contrahace al minuto. «... Y andando por esas calles de Dios da con el Rastro... En el Rastro cree ver Gómez de la Serna el comienzo y el acabamiento del mundo, con una filosofía parecida a la de Quevedo.» Alfonso Reyes, por su parte, busca siempre la galería subterránea, que enlaza lo más distante de nuestra Historia literaria, sublimado Rastro, precioso e inmenso.

El hallazgo de tantas exploraciones, llevadas a cabo con instrumental invisible de puro sutil, aflora en TERTULIA DE MADRID. El lector se cree presente en las animadas conversaciones sugeridas por Alfonso Reyes. Bien dice: «Sucede con nuestros papeles de ayer, que nos parecen tan propios como ajenos.» Nuestra sombra de entonces se llama, desde luego, a la parte, en esa composición, «entre el recuerdo y el juicio», tocada de una difícil y erudita, paradójica, gracia poética.

Melchor Fernández Almagro.
Ayala, 61.
MADRID.

«MATHIS DER MALER», DE HINDEMITH, por *Federico Sopeña Ibáñez.*

No, por favor, no hablo de la sinfonía MATHIS DER MALER, sacada ciertamente de la ópera y única cosa que en España se conoce: esos tres trozos sinfónicos reunidos no tienen valor de antología, sino, a lo sumo, de *trailer*. Compuesta la ópera en 1935, poco antes del exilio de Hindemith, sólo ahora parece volver con caracteres de redescubrimiento: de hecho, su estreno en la Opera de Roma por el teatro de Stuttgart es el acon-

tecimiento más importante de este curso, más que pobre hasta ahora. Por una vez, la crítica musical romana, la más leída, la de Pannain y Rinaldi, maestra en las cuatro líneas del desprecio sin respeto, se alarga generosamente hasta la casi media página. La noche del ensayo general, el aire era de gran solemnidad; también ensayo general de las notas al programa hechas por Mario Zafred, compositor y crítico comunista, escritor obligado a la retórica, a la concesión y al engaño.

Como las apariciones de Hindemith en los programas españoles son raras, y como lo que llega de él y de casi todos no es lo mejor ni lo más cuidado (ahora leo que se ha hecho en Madrid una obra de Milhaud, de las «en serie» y mal hechas: ¿quién conoce, en cambio, ALISSA?), me refiero con frecuencia, desde que estoy en Roma, a la nueva etapa que Hindemith aborda desde hace años, desde que en Europa se vuelve a hablar de «humanismo» en el arte, de «vuelta a la ternura»... Para el español interesado por la música de hoy, hemos hecho hincapié en lo que significan obras como el REQUIEM y, sobre todo, LA VIDA DE MARÍA, junto al maravilloso texto de Reiner María Rilke. Si algún poeta podía ser ajeno al estilo del Hindemith de la anterior postguerra, era sin duda Rilke. Las siguientes palabras del Hindemith, sacadas de las mismas ediciones de sus obras de entonces, bastan como símbolo de la irremediable distancia: *Forma de interpretación: Direction for use!; olvida todo lo aprendido en las lecciones de piano. Toca este trozo con fuego, con ritmo imperioso, como una máquina. Considera tu piano como un instrumento de percusión y trátalo en consecuencia. A toda velocidad, salvaje: la belleza del sonido es cosa accesoria.* Eso, mientras Rilke moría herido por una rosa... La música de ese Hindemith es todavía hoy el mejor retrato de la primera postguerra alemana, tiempo que es necesario conocer bien, porque la postguerra alemana actual trae de allí su lenguaje para la angustia y la desesperanza (me dicen que el comparar dos películas símbolos de ambas postguerras—EL ÁNGEL AZUL y BALADA BERLINESA—resulta impresionante, sobre todo por las músicas). Aquella música acerada de Hindemith, rabiosa de contrapuntos y de formas ariscamente perfectas, era sin embargo más sana que la de los expresionistas; podría ser, usando la terminología de Keyserling, música del *chauffeur* y no sería imposible explicarla y se la ha explicado en lenguaje de cambios, embragues, bufidos y vértigo, pero al menos revelaba una mano segura.



MARIA MAGDALENA *Matías Grünewald*

De esa música a MARIENLEBEN, a MATHIS DER MALER, la distancia es de abismo. Pannain, buen estudioso del primer Hindemith (Salazar, siempre zahorí en la información, habló muy a tiempo de su estudio), juzga esa distancia con su habitual e irritante desprecio: *Ma a questo fortissimo musicista che portava i germi di un poeta, era serbato il destino di dover diventare un cattedratico.* No, no; la verdad total no es ésa. La distancia, e incluso el abismo, tienen otras causas que un historiador de la música contemporánea no puede ignorar. Quizá nosotros, que precisamente en el año en que se hizo MATHIS DER MALER empezamos a pensar por cuenta propia, podemos dar una razón más cierta y hermosa: son los años en que se lee más al Rilke muerto que al Valéry en el esplendor de su madurez; son los años de la SINFONÍA DE LOS SALMOS, de Strawinsky; los años de una poesía, de un arte en general recostado en el corazón del hombre, con «la voz a él debida», con unas ganas de creer que sí, que era posible y sin bobos neorromanticismos, ser tierno y manejar el consuelo aunque el lenguaje tuviese que ser, muchas veces, duro. De ese esfuerzo vivimos hoy, recordando, dentro de la inestabilidad de esos mismos nobles deseos, la frase del poeta español, del poeta para los que entonces éramos adolescentes: *que ya es salvación este afán de querer salvarse...*

Hindemith es también el autor del texto de MATHIS DER MALER: la obra, por tanto, surge como un bloque cerrado de intención y de medios, ante el cual la crítica no tiene escapatoria. Dramáticamente, la obra, no sin cierta ingenuidad, oscila entre dos polos; si por una parte está construída muy con arreglo al esquema tradicional de escenas cerradas y cortadas—arias, dúos y hasta el clásico «concertante»—, por otro, todo está un poco como entre neblina, en una rilkeana atmósfera de suave incertidumbre. Hindemith, al contar la leyenda del pintor Matías Grünewald, hace uso de personajes históricos manejados hasta con cierto aire naturalista sobre un fondo de rebelión campesina: es el tema favorito del naturalismo alemán. Pero el fondo del relato es leyenda, y lo que MATHIS DER MALER resulta, al fin, y muy noblemente, es el hombre, el artista que, en una terrible encrucijada histórica, se siente balbuciente e indeciso. Hindemith no es suficiente hombre de teatro para triunfar de ese doble juego: sin música, esto no sería nada.

Con su música, abundante, generosa, brava, también oscilamos

entre dos polos. Tendría razón Pannain si sólo nos fijamos en la estructura tradicional adoptada por Hindemith: no es simplemente el aire tradicional de la estructura, sino la misma sumisión a una clarísima y escueta tonalidad. Podrá ser esto obra del profesor, pero nos quedamos con lo otro, con una invención melódica, intermitente, es cierto, pero de subidísima calidad. No es melodía expresionista porque no canta extremos psicológicos: los mejores momentos, los del amor imposible, los del adiós a las cosas pequeñas e inefables, los de la muerte del pintor, saben a una nostalgia, a una noble melancolía de desprendimiento, a una desesperanza que por sumisa puede merecer consuelo, que cuenta entre lo más bello, sincero y profundo de la música contemporánea. Así, en una obra larga y toda ella bien hecha, pesan los acentos y ambientes naturalistas; nos parecen artificiales los intentos de convertir en magia escénica algo que es puramente interior (un cuadro entero para reproducir en el aire las tentaciones del pintor, como génesis del famoso cuadro de *Las tentaciones de San Antonio*); admiramos el cuido en no dejarse llevar hacia los extremos del lenguaje musical descarnado de Hindemith, y, al fin, el resumen de lo mejor son cuatro maravillosos momentos recostados en la mejor tradición del *lied* alemán. Un trabajo técnico y detallado sobre la partitura explicaría cómo este camino hacia lo humano de Hindemith se hace a través de la vieja música alemana: Salazar señaló muy bien, y a su tiempo, de qué manera el coral luterano es para Hindemith lo que nuestra música del siglo XVI para el «concierto» de Falla. Añadamos ahora que Hindemith no se limita a dejarse llevar por el sentido modal de esos corales. Le sirve todo el espíritu de esa época, y sin ella no se pueden comprender ni la melancolía ni el tormento de las mejores páginas de esta ópera porque el resumen de aquello y de esto canta así: en el corazón del Renacimiento, cuando el pintor Grünewald está descubriendo la alegría y la vida de las cosas, cuando su vida de artista podría amparar y llenar su vida de hombre, la calamidad de la guerra religiosa, del hambre, la tragedia horrenda de los mejores hombres de su tiempo—en este caso, el cardenal Alberto de Maguncia—irrumpe en una vida que pudo ser redonda, entera, suficiente, para llenarla de inquietudes y, a la postre, de desesperanza. Este es el tema, e importa porque, más o menos, lo es de hoy y mucho. Al artista de hoy, que ha vivido como en ninguna época la clausura en su propio mundo, que ha llevado hasta el bizantinismo

la aguda exquisitez de los medios y la asepsia en la expresión, se le mete de repente, aunque no quiera, todo el torbellino del hundimiento del mundo que le rodea. Algunos murieron tan pronto —Rilke—o tan a tiempo—Stephan George—, que el problema no llega a plantearse; pero a Hindemith le coge en la madurez, con una técnica formidable, con una raíz en su tierra y en su tiempo que hace imposible esconder la cabeza bajo el ala. Esta es la lección de MATHIS DER MALER. Lección irrepetible, por cierto: lo que tiene esta obra de tradicional, si se copia, sería vieja, antañona; lo que tiene de personal está tan a distancia de simple teatro, tan cerca de las canciones de MARIENLEBEN, que no se puede recrear en la escena. Una vez más, el músico contemporáneo hace «una» obra, se cierra a sí mismo el camino, porque si lo sigue, amenaza el manierismo y el academicismo, y en Hindemith puede ser—y de hecho lo está siendo—academicismo, ya tornar a su primera época acerada y rabiosa, ya ponerse al lado de la ternura. Al menos, su madurez, sus cuarenta a cincuenta años, fueron plenamente personales. No es poco.

* * *

Toda la compañía del teatro de Stuttgart, con el maestro Leitner a la cabeza, fueron recibidos en audiencia especial por el Santo Padre. Había cierta expectación porque se trataba de un grupo de protestantes y porque MATHIS DER MALER quiere deliberadamente serlo. Daba pena el comienzo: en vez del «mis amados hijos», el Sumo Pontífice empleó, lógicamente, la fórmula «Damen und Herren». El breve discurso, en alemán cristalino, fué una maravilla de inteligencia y de caridad. Certeramente, después de una perfecta descripción de la belleza de Stuttgart, mostró cómo el intento de Hindemith consiste en enmarcar todo el atrevimiento y la dureza de la música de este tiempo dentro de la gran tradición de la música europea. Luego, una exquisita lección sobre la lección de solidaridad que da la misma vida del teatro cuando es apasionada y recta. Bien se puede aplicar a esta compañía ejemplar donde todo, desde la fantasía hasta el mínimo paso, está medido y subordinado. Recordaremos siempre el montaje escénico, ni estilizado ni simplemente neorrealista: en un justo medio de mágico y abierto realismo.

Federico Sopeña Ibáñez.
Centro de Estudios Eclesiásticos.
Iglesia de Montserrat.
ROMA (Italia).

POLEMICA SOBRE EL CEDULARIO DE VAZQUEZ DE PUGA, por *Antonio Muro Orejón.*

Un reciente artículo de Luis Chávez Orozco, publicado en el diario *Excelsior,* de la capital de Méjico, el día 18 de junio de este año, ha puesto nuevamente de relieve este antiguo texto de la legislación indiana.

Resalta el articulista el valor de la primera edición del *Cedulario,* hecha en México por Pedro de Ocharte, en 1563; la segunda edición, precedida de una advertencia de Joaquín García Icazbalceta, el ilustre polígrafo mejicano; y de paso, la nueva edición, facsimilar de la de Ocharte, en una colección de incunables americanos que se está publicando en España. Me parece que el gran esfuerzo editorial llevado acabo por el Instituto de Cultura Hispánica, Mecenas de esta colección de incunables, por lo menos debía merecer el honor de una cita nominal.

En efecto, el Instituto de Cultura Hispánica de Madrid ha publicado, refiriéndome solamente a textos de legislación indiana, además del citado *Cedulario,* de Puga (1945), tres volúmenes de la *Recopilación de Indias de 1680* (facsímil de la edición cuarta, impresa en Madrid por la viuda de Joaquín Ibarra, en 1791); las *Ordenanzas para la Audiencia de México del virrey don Antonio de Mendoza* (1945); cuatro volúmenes del *Cedulario,* de Diego de Encinas (1945-46), edición fototípica de la rarísima impresión de 1596, dirigida por el doctor Alfonso García Gallo, catedrático de Historia del Derecho Indiano de la Universidad de Madrid, y los dos volúmenes, hasta ahora publicados, de las *Notas a las Leyes de Indias,* de Manuel José de Ayala (1945-46), con estudio y dirección del catedrático de la Universidad de Sevilla doctor Juan Manzano, especialista en temas jurídicos indianos. Esta magna labor, que tiene la gratitud de todos los estudiosos, no obliga a Chavez Orozco a la comunicación a los lectores de *Excelsior,* que deben ser informados imparcialmente, del nombre del Instituto de Cultura Hispánica, promotor de esta gran obra cultural.

Pero aun hay mucho más que lamentar en el poco afortunado artículo de Chávez Orozco. La crítica que hace de la obra de Puga, los principales defectos que le señala—desorden cronológico de las disposiciones compiladas y, fundamentalmente, la omisión deliberada de preceptos legales, sobre todo de los referentes al Munici-

pio mejicano—, demuestran, a mi juicio, claramente un grave desconocimiento del tema e invalidan, por lo injusta, toda su apasionada crítica.

Ha sido muy común señalar como falta del *Cedulario*, del doctor Puga, el que las disposiciones publicadas no están ordenadas cronológicamente. (Este defecto lo subsanó García Icazbalceta en la segunda edición del *Cedulario*, México, 1878, publicando las cédulas por orden de antigüedad.) Pero estimo que por tal desorden sería fundadamente culpado el doctor Puga si éste tuviera la obligación científica de publicar sus cédulas con un criterio cronológico. ¿Debía hacerlo así o hubiera sido mejor que ordenase las disposiciones legales siguiendo una ordenación sistemática de materias? Entre uno y otro criterio metodológico, mis preferencias se dirigen hacia el segundo, mucho más científico y apreciable en un cuerpo general de legislación. El índice de materias puesto al final del *Cedulario* agrupa de este modo los asuntos, y permite rápidamente encontrar la cita legal que se precisa.

El «misterio» de la omisión de preceptos legales en el *Cedulario*, de Puga, es lo que trata de aclarar el señor Chávez Orozco en el artículo que comentamos. Son precisamente las cédulas eliminadas, todas las referentes al Cabildo de la ciudad de Méjico, y la deliberada exclusión, según expone el autor, tuvo por causa el deseo «de ocultar las pruebas de las excelencias de una institución» (el Municipio), empequeñeciéndola a los ojos de la posteridad. «Don (era doctor) Vasco de Puga—dice Chávez Orozco—es un representativo de los intereses de esos advenedizos (los españoles, no conquistadores, que llegaban a Nueva España), y para defenderlos, y a sabiendas de que defendiéndolos seguía la corriente metropolitana de aplastar toda manifestación de poder que no dimanara de la Corona, concibió y consumó la recopilación conocida con el nombre de *Cedulario* de Puga, eliminando todos aquellos documentos que contribuyeran al prestigio del Ayuntamiento como entidad política.»

Verdaderamente, el señor Chávez Orozco no es un experto en descubrir los «misterios» políticos del *Cedulario de la Nueva España;* pero reconozco en él una gran fantasía, muy a propósito para escribir temas de amena literatura. Desgraciadamente, su artículo contrasta con otros serios trabajos debidos a su pluma.

En el Real y Supremo Consejo de Indias se pensaba, hacía tiempo, en la necesidad ineludible de recopilar la numerosa legis-

lación dada a las Indias, y luego publicar los resultados en forma de cuerpos generales de legislación para que llegase a conocimiento de todos.

El *Cedulario de la Nueva España* responde a este sensato criterio. En efecto, la Real Cédula, dada en Toledo el 4 de septiembre de 1560, y dirigida al virrey de la Nueva España, don Luis de Velasco, que se publica al comienzo del *Cedulario*, indica con toda claridad y exactitud el proceso de formación de este cuerpo legal novohispano. Con motivo de una relación del fiscal del Consejo de Indias, doctor Francisco Hernández de Liébana, donde se exponía la conveniencia y necesidad de que las cédulas y provisiones dadas para la Nueva España, y dirigidas al virrey y a la Audiencia de México, concernientes a la buena gobernación y justicia, se juntasen todas por su orden, y, si fuese necesario, se imprimiesen, para que así los jueces, abogados y litigantes, estuviesen instruídos y supiesen lo que estaba mandado por los reyes, don Felipe II ordenó, conforme con el Consejo de Indias, que «las cédulas y provisiones que hubiere en la Audiencia o tuviere el virrey en su poder, que pareciere que se pueden imprimir y andar públicas, que se impriman para que vengan a noticia de todos...»

El virrey Velasco encomendó el trabajo de recopilar al oidor de la Audiencia de México, doctor Vasco de Puga, y éste lo hizo con arreglo a las normas citadas. Terminada la labor por Puga, el virrey, por orden dada en México, a 3 de marzo de 1563, manda que se imprima, como se efectúa en 218 folios, en letra gótica, en el taller mexicano de Pedro de Ocharte, en el mismo año 1563, con el título inserto en su bella portada de:

/ Provisiones cedulas / Instrucciones de Su Magestad: Orde/nanças de difuntos y audiencia, para la bue/na expedicion de los negocios y admi/nistración de justicia: y gobernación desta/ nueva España: y para el buen tratamien/to y conservacion de los indios, dende el / año 1525 hasta este presente de 63/.

Inverosímiles me parecen las afirmaciones de Chávez Orozco referentes a que en el Cedulario de Vasco de Puga se eliminaron «todos aquellos documentos que contribuyeran al prestigio del Ayuntamiento (de Méjico) como entidad política» y a que en el citado cuerpo legal trataban de ocultarse «las pruebas de las excelencias de una institución» empequeñeciéndola a los ojos de la posteridad. Recomiendo a Chávez Orozco, que desprovisto de toda pasión lea el Cedulario de Nueva España, y ante sus sorprendidos

ojos encontrará—lo que antes no ha visto—buen número de disposiciones, distribuídas por todo el libro, referentes al Municipio de Méjico y también a los de otras ciudades y villas de la Nueva España, labor cultural y docente, obras públicas municipales, oficios del Concejo, etc., que le ayudarán a disipar sus preocupaciones políticas.

Menos mal que reconoce Chávez en su artículo que la recopilación de Puga «es una obra importantísima, como que se trata de la más antigua, entre las de su género, elaboradas en América». Su extraordinario valor—agrego— siempre fué reconocido y apreciado por legisladores y tratadistas de Derecho indiano y muy utilizada en la redacción de todos los cuerpos generales de leyes posteriores, desde la proyectada Recopilación de Felipe II, el Cedulario de Diego de Encinas (1596), los Sumarios de la Recopilación de Aguiar Acuña (1628), la proyectada Compilación de Felipe IV, la Recopilación de las leyes de Indias de 1680 y el no publicado Nuevo Código de Indias. Para todas fué elemento indispensable. Igual aprecio merece de los especialistas y estudiosos del Derecho indiano y es citada con elogio por Altamira, Levene, Ots, Basadre y Esquibel Obregón.

Sin duda alguna debemos agradecer al señor Chávez Orozco la noticia inédita—acompañada de un fotograbado de la portada del tomo I—del *Cedulario de la noble ciudad de México*, por el Licenciado Francisco del Barrio Lorenzot, y esperamos un más amplio estudio científico sobre su contenido, que permita, a todos los interesados en estos temas, conocer el régimen municipal de la ciudad de Méjico, uno de los grandes centros urbanos creados por España en el Nuevo Mundo y de cuya historia nos sentimos igualmente orgullosos españoles y mejicanos.

Antonio Muro Orejón.
Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
Alfonso XII, 12.
SEVILLA (España).

NOTAS DE UNA SEGUNDA VIDA, por *Fernando Murillo Rubiera.*

ESTE es el libro de un universitario y escritor que se ha ordenado sacerdote (1). Pero no se busque en él *su* caso, es decir, una explanación de las motivaciones a que obedeció su llamada, y que le llevaron a poner punto a un capítulo de su vida que parecía tan sólo comenzado y a abrir otro nuevo. Ni tampoco, partiendo de su propio caso personal, una explicación de «la estructura teológica y psicológica de estas llamadas», esto es, la de los *tardíos*, aquellos que interrumpen el iniciado camino de una vida para recibir la formación sacerdotal en el salmantino Colegio de Santiago para vocaciones tardías.

Sí, se quiere darnos en él, sin demasiado sistema, de una manera espontánea y amigable, su significado. Sopeña, que es, como ya he dicho y sabemos todos, un universitario y un escritor, que se confiesa con decidida vocación de intelectual—«los que nos sentimos llenos de ilusión por el trabajo intelectual», nos dice—, insiste una y otra vez en el carácter universitario e intelectual de «los suyos». Estos son los destinatarios principales del libro, lo que da a su estilo un tono de intimidad, de cosa conocida, de prosa, que ha de tener lector que ya está en el secreto. Pero por ese carácter intelectual, que Sopeña quiere acentuar en el grupo de los tardíos, los que, de una u otra manera, se dedican a las tareas del espíritu, deben leer también con interés estas páginas.

Está dividido el libro en tres partes. La primera se titula «Cartas a Carlos», y en ella destaca ese aire de intimidad a que antes me refería. Cartas o diario, su contenido habla de la vida del Colegio y de los anhelos y propósitos de los colegiales, de tal modo que nace de y para ellos. Se encuentran, sin embargo, afirmaciones e ideas que rebasan los límites de grupo tan concreto, para ganar mayor amplitud y ser referibles a todo un gran sector de la juventud española. Así, cuando habla de la situación de los jóvenes universitarios católicos en las Facultades de antes de la guerra, pone ahí Sopeña el índice sobre una cuestión muy interesante, que no puede circunscribirse sólo a aquel tiempo.

La parte segunda, «Diario común», es la que más me ha inte-

(1) Federico Sopeña: *Segunda Vida. Diario y Cartas.* Colección Alférez, número 2. Madrid, 1950; 165 págs.

resado y la que creo de mayor importancia. En el preámbulo se dice, del conjunto de notas que la componen, que *son, quieren ser, por lo menos, como el corazón del libro.* Y lo son, a mi ver; porque no participan, por lo menos en igual medida, del carácter de escrito por y para unos determinados lectores, que tan acusadamente se da en las otras dos partes del libro, y, por el contrario, son un conjunto de meditaciones de mayor contenido y de más amplio planteamiento de algunos aspectos de la problemática que nuestro tiempo brinda a los intelectuales católicos. De esa problemática privativa de aquéllos, en los que se dan estas dos condiciones. Problemática que es varia y compleja. Aquí sólo encuentra eco, como es natural, en función del destino y significado de los tardíos.

A lo largo de estas páginas traza Sopeña los rasgos que los perfilan, y que nos dan, en cierto modo, la razón de su existencia en el marco de nuestro tiempo: orientación hacia el clero diocesano; espíritu de compañía, de grupo; conciencia misional, y, especialmente, sacerdotes diocesanos universitarios, dotados de espíritu de comprensión. La formación y destino intelectuales son señalados repetidas veces. Y no es que quieran destacar como una especialidad. *No, por Dios*—dice, queriendo alejar alguna mala interpretación—; *no se trata de formar sólo intelectuales... Se trata de formar sacerdotes diocesanos aptos para todas las labores de apostolado.* Pero que quiere hacer recaer la atención sobre la condición universitaria de los tardíos, lo demuestra explícita e insistentemente. Vengan como ejemplo algunos párrafos:

No por instinto, sino por la resuelta voluntad del obispo de Salamanca, el Colegio de Santiago se ha hecho en torno a la Universidad Pontificia; se trata, pues, de formar una generación de sacerdotes «universitarios» (pág. 65).

Es lógico pensar que dentro de este panorama universitario el sacerdote diocesano, y mucho más el que ha venido al sacerdocio desde la Universidad, tiene una misión clarísima (pág. 66).

El sacerdote del lugar más rural y más pequeño tiene como tesoro, como exigencia..., un saber teológico, que es, precisamente, uno de los más altos logros de la cultura universitaria europea (página 66).

No es que asigne a este grupo una misión de catequesis sobre artistas y escritores. Es otra cosa más importante: alcanzar, con conocimiento y comprensión, la incorporación al arte y a la ciencia de una razón última y su instalación en una auténtica jerar-

quía de saberes, de tal modo que arte y ciencia dejen de ser parcelas desde las que quizá se mire hacia Dios, pero en las que no está Dios. *El sacerdote diocesano*—nos dice—, *y de ellos muy especialmente nosotros, tenemos esa misión (vuelta de la Teología a la Universidad) como inaplazable, urgentísima.*

En la tercera parte, «Ellos», vuelve Sopeña a escribir de y para los suyos. En el preámbulo que abre el libro, dice que esta última parte es, aunque no lo parezca, el corazón de él. Ya dije antes que, por más importante, la segunda es el verdadero corazón de la obra; pero quizá pueda asignarse un carácter cordial a esta última, porque en las semblanzas, rápidas y como bosquejos, que la forman, la pluma es guiada por el afecto hacia sus compañeros de Seminario, cordialidad que es todo y su único valor.

Segunda Vida está escrita con una prosa agradable, de estilo muy del día, y en la que hay páginas muy valiosas literariamente. Quiero destacar de manera especial, por su belleza, el capítulo VIII (pág. 97) de la segunda parte, dedicado a la soledad.

Fernando Murillo Rubiera.
Monte Esquinza, 24.
MADRID.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

EL SENTIMIENTO DE LO HUMANO EN AMERICA

Es necesario hacer una inicial reserva en cuanto a la exposición del pensamiento contenido en el volumen del profesor Schwartzmann que intentamos reseñar (1). Se trata del tomo I de una obra que ha de ser, según parece, muy extensa; de modo que todo juicio está condicionado por el desconocimiento de lo que digan las partes que han de seguir a este primer tomo.

En términos generales, el intento de la obra del profesor Schwartzmann lo define el subtítulo de la misma: «Ensayo de antropología filosófica». Sin embargo, la generalidad contenida en esta expresión es tan indeterminada que conviene precisar qué es lo que el autor entiende por antropología filosófica. No se trata de lo que, estrictamente hablando, denominaríamos una analítica ontológicoexistencial del hombre, es decir, una antropología filosófica tal y como la concibe Heidegger en las espléndidas páginas que dedicó al tema en el libro *Kant y el problema de la Metafísica*. Se trata mejor de una antropología psicosociológica que ni pretende ni llega a ser estrictamente filosófica. Dentro de estos límites, estudia el autor el sentimiento de lo humano en América partiendo del hecho, que él juzga capital, de la necesidad del prójimo como sentido profundo del hombre americano, de cuyo sentimiento, como núcleo del modo de ser psicológico y social del hombre de América del Sur, se eleva al hallazgo y descripción de actitudes y estructuras, es decir, de modos y de formas de vida. De aquí que, partiendo del sentimiento de lo humano, se pretenda construir nada menos que toda una fundamentación psicológica y sociológica de Sudamérica y aun a veces de América, sin más.

Este primer volumen se dedica, pasada la introducción, en la que se exponen los temas y problemas generales,

(1) Félix Schwartzmann: *El sentimiento de lo humano en América*. (Ensayo de Antropología Filosófica.) Tomo I. Instituto de Investigaciones Históricoculturales. Facultad de Filosofía y Educación. Santiago de Chile, 1950. 289 págs.

a la intimidad y al mundo, combinando estados de conciencia, como el capítulo que se dedica al «ánimo», vivencias generalizadas en cuanto peculiares del americano, como la «sociedad», y actitudes, cuando no fenómenos irracionales, como «la fuga de sí mismo», «la inestabilidad psicológica», etc. Por último, se considera la relación del hombre respecto de la sociedad matizándola particularmente en dos aspectos: el anónimo de la personalidad y el aislamiento social de la persona.

A través del brevísimo esquema anterior, el lector habrá intuído que el libro que comentamos es ambicioso, denso en ideas y rico en matices. Así es, en efecto, y su misma complejidad dificulta un análisis sintético. Se podrían recoger algunas opiniones del autor de mayor sentido polémico que otras, como, por ejemplo, su creencia de que en América es, en cierto modo, la autenticidad de Europa en cuanto allí no llegan, por lo menos no alcanzan profunda vigencia, las formas decadentes del europeo. Se podría igualmente señalar su, a mi juicio, clarísimo desapego a lo español. Y no se trata a este respecto de que su estudio esté vinculado al presente, sino de una actitud y conducta más profunda, quizá inconsciente, que le lleva a desvalorizar, olvidar y, en ocasiones, menospreciar el subsuelo hispano. Pero quizá sea mejor informar a los lectores del juicio general que el crítico ha obtenido objetivamente después de la lectura de las doscientas ochenta y nueve páginas que componen el volumen del profesor Schwartzmann. En resumen, el juicio se podría formular así: «En este libro, una gran parte de lo que se dice es superfluo.» Se yuxtaponen citas, resúmenes de sistemas, clasificaciones de autores, y todo ello de modo periférico a lo substantivo mismo del libro, hasta tal punto que muchas veces la hiedra oculta la casa y llegamos a temer que no exista tal casa. Tanto más cuanto que al buscar la reducción de tanta prolija e innecesaria divagación al tema concreto del hombre americano y del sentimiento de lo humano en el mismo, encontramos que tal concreción no aparece o se escamotea. Nada de esto sirva para menoscabar otros méritos indiscutibles del libro, tales como dilatadas incursiones por muy diversos campos de la cultura y una voluntad de dominio completo de los temas que no podemos por menos de elogiar en cuanto tal buena voluntad.

Repetimos, para concluir, la prevención que al principio hicimos relativa al contenido ignorado de los volúmenes que han de seguir a este primero.

E. T. G.

UN VIAJERO POR LA ESPAÑA DE LOS REYES CATOLICOS

Hace treinta y un años que el texto latino de este *Itinerarium* fué dado a conocer por el hispanista alemán Ludwig Pfandl, que en el tomo XLVIII de la *Revue Hispanique* (1920) publicó la parte referente a la Península, sin incluir un resumen del Códice Calixtino, ni el tránsito por Suiza, Francia, Flandes y Alemania. En 1924 apareció una traducción de Julio Puyol, acompañada de útil anotación; en cambio, la versión misma, demasiado libre y engolada, no reflejaba el desaliñado estilo del original. Agotada hace tiempo, convenía reemplazarla por otra más fiel. La Colección Almenara, dirigida por L. Calandre y E. Varela, acaba de prestar este servicio a los estudiosos del pasado hispano. La nueva versión, debida a José López Toro, es a la vez jugosa y exacta; como la de Puyol, se limita a lo publicado por Pfandl en la *Revue Hispanique*. Un sugestivo prólogo de don Manuel Gómez Moreno, el gran maestro de historiadores y arqueólogos, pone de relieve muy certeramente los diversos aspectos de interés que ofrece la obra.

Las historias usuales nos acostumbran a ver el pasado como un desfile de hechos y figuras. Menos frecuente es que el historiador llegue a situarse en un momento de hace quinientos o mil años y acierte a recrear lo que fué la realidad vital de entonces. La rareza de este enfoque sincrónico realza el valor de testimonios como el de Jerónimo Mün-

zer. El viajero alemán recorrió la España de los Reyes Católicos observándola con curiosidad libre de prejuicios. Visita la corte de los reyes, que le conceden audiencia y de quienes traza una viva semblanza física y moral. Ve entrar en Toledo el cortejo fúnebre del cardenal Mendoza, y presencia enterramientos de moros en Granada. Nota la decadencia de Barcelona y el auge de Valencia. Asiste a un mercado de esclavos guanches, y ve en Sevilla los «hombres nuevos», los indios traídos de las Antillas. Presencia cómo se está construyendo la Lonja valenciana y cómo avanzan las obras de San Juan de los Reyes en Toledo. Registra la pacificación interior, impuesta por los soberanos a fuerza de energía; la emprendida reforma de los Monasterios; el candente problema de los conversos y los intentos de cristianizar a los moriscos granadinos, recién sometidos y ya rebeldes; la educación humanística de la nobleza, gracias a las enseñanzas de Pedro Mártir; la importancia de la Universidad de Salamanca, con su colegio construído a expensas del rey, y las maravillas de Guadalupe, centro espiritual y económico del siglo XV español. Junto a los grandes hechos en curso, atiende también a cosas de menor alcance que despiertan su atención en ciudades, paisajes y costumbres; el alcantarillado de Barcelona, los escotes y maquillaje de las valencianas, las pasas de Alicante, los palmerales de Elche, el griterío de las gentes en la basílica compostelana, el botafumeiro, los leones que tiene en su castillo el conde de Benavente. Espíritu abierto a cuanto se le ofrece, presenta un cuadro vario e inolvidable de aquella España en tensión de vertiginoso crecimiento. Rara vez apunta una reserva: algún «como dicen» o «se cree» al hablar de la tradición jacobea; la exclamación irónica «¡Oh monje, te encuentras en todas partes!», que se le escapa en Lisboa al tropezar con un compatriota fraile. Por lo demás, Münzer se identifica con el estado de ánimo que advierte en el país visitado: no censura la persecución contra los judaizantes, de cuya muerte en la hoguera habla con la mayor indiferencia; y contagiado del mesianismo ambiente, propone a Isabel y Fernando la conquista de Jerusalén, que algunos españoles habían soñado ya y habían de soñar repetidamente durante el reinado de Carlos V.

«Entré en España para poder ver con mis propios ojos lo que de oídas sabíamos.» Las palabras que dirige Münzer a los Reyes Católicos valen, en cierto modo, para el *Itinerario* que nos dejó. Gracias a él la Historia se nos hace realidad presente y viva. Debemos felicitarnos por la reedición de este precioso libro de viaje (1), tan grato al lector y de tan extraordinario interés para españoles e hispanistas.

RAFAEL LAPESA.

LOS DERECHOS ARGENTINOS SOBRE LAS MALVINAS

En estos últimos años ha sido expresada más fuertemente que nunca la constante voluntad de la República Argentina de incorporar *de facto* a su territorio de soberanía nacional el Archipiélago de las Malvinas, que, ocupado aún por la Gran Bretaña, pertenece *de jure* a los legítimos sucesores de los derechos del Virreinato del Plata. A la bibliografía, ya abundante, viene a sumarse desde España la obra de un ilustre argentino (2), que ha logrado hacer patentes las razones y los títulos invocados por su patria para solucionar una cuestión con la cual la Gran Bretaña no hace otra cosa que mantener «encendida una chispa que compromete la paz del mundo y la seguridad de América».

El doctor Arce presenta en su exposición tanto los hechos como el derecho, y llega a través de su examen a unas conclusiones claras y precisas, que enuncia así: 1.ª La soberanía de las islas Malvinas correspondió a España desde 1592: *a*) En razón de haber descubier-

---

(1) Jerónimo Münzer: *Viaje por España y Portugal,* 1494-1495. Colección Almenara. Madrid, 1951. XIV + 134 págs.

(2) José Arce: *Las Malvinas.* Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1950. 194 págs.

to el Continente americano y de haber compartido solamente con Portugal esa soberanía en lo que se refiere a Sudamérica. *b*) En razón de haber descubierto el archipiélago. *c*) En razón de ser el primer ocupante y colonizador de las islas, como cesionaria de las instalaciones de Bougainville en Puerto Soledad (1764). *d*) Como consecuencia del convenio celebrado con la Gran Bretaña en 1771. 2.ª Gran Bretaña instaló sigilosamente, en 1767, un pequeño fuerte en la isla Trinidad (Saunders), una de las islas situadas al oeste de la Malvina occidental, con violación: *a*) De los derechos de España. *b*) De los Tratados celebrados con España. 3.ª Desalojada por la fuerza de la isla Trinidad, Gran Bretaña vióse obligada a reconocer la soberanía de España, a fin de que ésta le diese una satisfacción por el agravio que le había inferido. Con este motivo, España le permitió reocupar nuevamente, por algún tiempo, el pequeño fuerte en la isla Trinidad. 4.ª Gran Bretaña desalojó definitivamente la isla Trinidad y las precarias instalaciones que en ella tenía en 1774. 5.ª Dicha soberanía pasó a manos de las Provincias Unidas del Sur (Argentina) en 1810. 6.ª Gran Bretaña no volvió a ocuparse de las islas Malvinas hasta 1829, más de medio siglo después de haber abandonado la isla Trinidad, y se apoderó por la violencia de las mismas pocos años después (1833). 7.ª Si, como consecuencia de una interpretación amplísima del convenio de 1771, Gran Bretaña hubiese entendido que por dicho Tratado había adquirido el derecho de permanecer en el establecimiento furtivamente creado por ella en la isla Trinidad en 1767, ese derecho no pudo nunca extenderse a la isla occidental ni mucho menos a la oriental, donde estaba situado Puerto Soledad. 8.ª Los antecedentes de la cuestión Malvinas demuestran que la Gran Bretaña proyectó disponer de las islas desde mediados del siglo XVIII; puso un pie en ellas en 1767, fué desalojada en 1770, volvió a ocupar su pequeño establecimiento en 1771, lo abandonó en 1774 y, finalmente, se apoderó del archipiélago por la violencia y por sorpresa en 1833, con violación de los más elementales principios del Derecho de gentes; y 9.ª La cuestión de las Malvinas está pendiente. Argentina no cederá jamás sus derechos, y si la Gran Bretaña no devuelve las islas, habrá que esperar una solución que puede llegar por medios imprevisibles.

Para llegar a estas conclusiones, que estimamos fundamentalmente correctas, el autor realiza en la primera parte de su obra un estudio histórico muy valioso, especialmente circunstanciado con relación a las primeras expediciones que dieron vista al Archipiélago: la de Fernando de Magallanes (1520), la de Simón de Alcazaba (1535) y la de Alonso de Camargo (1540). Posteriormente, Pedro Sarmiento de Gamboa tomó posesión de «las tierras del estrecho y archipiélago de ambos mares del Sur (Pacífico) y del Norte (Atlántico), y adoptó resoluciones que demostraron el *animus possidendi* de S. M. Católica en 1580, 1584 y 1587». Hasta entonces, ningún navegante de otra nacionalidad se había aproximado a las islas. Después, sí: a partir de 1600, holandeses e ingleses las avistan y reconocen, pero serán los franceses, con la expedición de Bougainville en 1764, quienes las ocupen. Pero ante las reclamaciones españolas, en 1767 Francia entrega el archipiélago a Felipe Ruiz Puente, nombrado primer gobernador de España en las Malvinas. En 1770, Madariaga expulsaría a los británicos que se habían instalado en «Fort George», y si bien hubo necesidad de dar satisfacciones a Inglaterra en cuanto al modo y se permitió a los británicos reocupar Puerto Egmont, todo ello se declaró no afectaba en nada a la cuestión de derecho anterior de soberanía en las islas Malvinas. Mas tal vez a consecuencia de promesa verbal secreta que acompañaría al Convenio hispanoinglés de 1771, los británicos evacuaron Puerto Egmont en 1774, y el Gobierno español siguió administrando las Malvinas, con exclusión de toda otra Potencia, hasta 1810. A partir de la emancipación sudamericana, el Gobierno de Buenos Aires mantuvo el dominio y ocupación de las Malvinas hasta que el capitán Onslow, al mando de la fragata

Clío, tomó posesión por la fuerza, en enero de 1833, de las islas Malvinas, en nombre de S. G. M. Británica. El despojo había sido consumado, con las protestas de los gobernantes argentinos, hechas siempre presentes desde el ministro Maza, en el mismo enero de 1833, hasta el canciller Bramuglia, en 1947.

Examinando luego en una segunda parte la cuestión jurídica, el doctor Arce tiene el acierto de exponer los títulos legales de la Corona de España y de la República Argentina como sucesora en aquellas tierras, tanto a la luz de los principios del Derecho de gentes aceptados en el siglo XVII, como con respecto al Derecho convencional angloespañol. Con referencia a los primeros, el doctor Arce considera aplicables a la cuestión: 1.º El descubrimiento, con autorización del soberano, seguido de toma de posesión y ocupación del territorio tan pronto fuere posible. 2.º El derecho histórico de España al dominio continental. 3.º La Bula de Alejandro VI. 4.º La ocupación; y 5.º La cesión de derechos. También del examen del Derecho convencional se concluye categóricamente no sólo que la Gran Bretaña no tuvo derechos, ni por descubrimiento ni por ocupación, sobre las islas Malvinas, sino, sobre todo, que tampoco adquirió soberanía sobre dichas islas por cesión en tiempo de paz o después de una guerra, y que las tentativas realizadas para apoderarse de las Malvinas antes de 1774 constituyeron una violación expresa del Derecho internacional positivo y un ataque a los derechos innegables de España a la soberanía del archipiélago. Y estos derechos de España son los que la Argentina heredó, *de facto*, en 1810, y *de jure*, en 1816, y que implícitamente reconoció Inglaterra en 1825 al firmar un Conveni de paz, amistad y comercio con la Argentina, después de haber reconocido su independencia sin reserva alguna. La conclusión final es, pues, evidente: Las Malvinas son argentinas desde 1810, como antes de ese año fueron de la Corona de España.

* * *

Tal es, en breve recensión, la tesis y los argumentos expuestos por el autor, utilizando con buen criterio una completa bibliografía, que le permite presentar un resumen claro y sencillo de los antecedentes históricos de la cuestión y una exposición sumaria de los títulos jurídicos, entre los cuales queremos destacar la interpretación que efectúa el doctor Arce de la Bula Alejandrina de 1493, que varios autores consideran inoperante, pero que él, y nosotros, tenemos por valedera como título de concesión de dominio en la época en que fué dada, siempre que se cumplieran otros requisitos anexos, y que la misma Inglaterra, pese al verbalismo de su reina Isabel, aceptó durante el siglo. En el aspecto de política internacional, tal vez fuera necesario dar un mayor destaque a la actitud de los Estados Unidos, en particular a su pasividad ante una clara violación de la doctrina de Monroe precisamente por Inglaterra, enlazando esta línea de conducta con las reservas norteamericanas en nuestros días para resolver la cuestión.

El doctor Arce, con la publicación de esta obra, escrita inicialmente para ser editada en inglés y distribuída entre las delegaciones permanentes de los diversos Estados, en la O. N. U., creemos ha prestado un buen servicio a su país, y el Instituto de Cultura Hispánica al editarla ha puesto de relieve el interés cordial de España en pro de las reivindicaciones hispanoamericanas de los territorios de que fueron despojadas aquellas Repúblicas por la rapacería de imperialismos extranjeros, hoy en trance de revisión ineludible.

L. G. A.

ESPAÑA, EN EL POETA ECUATORIANO JOSE RUMAZO

Es cierto que la generación del 98 nos dejó planteado el tema vivo y solar de las tierras de España, pero no es menos cierto que las generaciones poéticas siguientes incorporaron el tema con la profundidad y el sentido que en el dolor de la última Historia se en-

trañaba. Podría comprobarse la hondura y abundancia del tema, poeta por poeta, desde la nostalgia lejana de alguno de los más bellos poemas de Cernuda hasta el estremecimiento vertebral de la formulación de Leopoldo Panero, definitivamente expresiva: «E s p a ñ a hasta los huesos.» Pero, además, es interesante señalar la intensa participación de la poesía hispanoamericana en esta penetración poética de España. Seguramente valen como testimonio—podría citar cualquiera otro más importante, libros enteros—estos versos de Vallejo, que encuentro singularmente significativos:

Ello es que el lugar donde me pongo
el pantalón, es una casa donde
me quito la camisa en alta voz
y donde tengo un suelo, un alma, un
[mapa de mi España.

Sucede, ahora, que es otra voz americana, la del poeta ecuatoriano José Rumazo, quien renueva estas reflexiones. José Rumazo ha vertido en SOLEDADES DE LA SANGRE (1) una honda impresión de España, que es recuerdo y presencia de España al mismo tiempo, como tierra exterior y tierra de alma adentro, como camino de material andadura y, más aún, como «ruta del ansia».

Tal vez nada mejor que estos versos iniciales de su libro para fijar este íntimo y acendrado sentir:

Recordada en la sangre, España mía,
como un eco escuchado que remeda
ecos en ronda por la lejanía
de la memoria en que el dolor se queda.

Decir a España, la tierra de España, el mar de España, la sangre de España que canta en su barro de América; olvidarse, sí, perderse aquí, en Granada, para reaparecer—Guadiana de sangre—en Nueva Granada del otro lado del mar. Este es, pues, el centro cordial del libro que José Rumazo ha querido darnos.

Pero hay, además, en SOLEDADES DE LA SANGRE una poesía honda y simplemente entregada, en un clima que discurre sin estridores, manteniéndose en todo momento un acento de sincerísima humanidad. Decir de sinceridades, verdadero decir, me parece el arte de este libro. Un gran artista, Rodín, escribía en cierta ocasión que el arte es una gran lección de sinceridad o no es nada. Sólo de vez en vez una vaga retórica—¿y dónde no retórica?—hace palidecer el tono fundamental de algunos poemas. Impresión que se borra, sin embargo, porque el poeta mismo la desvanece, quedándose ahora con un lenguaje reducido a su eficacia esencial:

Agua fresca pregona
cantarina una voz
de ternura y de sueño.
Agua, y emerge oscura
sobre el extenso y húmedo
murmullo abrumador de bienvenidas.
Agua, va repitiendo,
y es un vago perfil
de pregón y de rostro y sorbo puro.

O este hermoso poema titulado «El molino», leído por vez primera, una madrugada abrileña, en «la casa encendida» del poeta español Luis Rosales:

Aquí he venido al fin. Aquí está el
que al reloj de la torre [río
mantiene en movimiento,
y aquí está la durmiente, rauda esfera,
la del viejo molino,
donde con el rumor de tanta vuelta
va cayendo en compás, blanca y dor-
[mida,
la harina, en derredor, dormida y
[suelta,
y la piedra la mira
con un mirar de vértigo insistente,
la mira embebecida.
Leve harina esponjada.
¡Oh vaho perezoso de este trigo!,
que en alas del rumor y tanto sueño
sube quieto, impalpable,
al aire de las altas superficies
y, piel mullida, extensa,
castísima, intocable,
cándida piel cendida,
vela invisibles poros,
resbala por los muros y las vigas,
y está blanca por dentro ya la casa
de Toledo, de Quito y Buenos Aires;

(1) José Rumazo: *Soledades de la Sangre*. Afrodisio Aguado, S. A. Madrid, 1950. 64 págs.

ya habrá pan para todos,
a espigas huele el campo y a salvado
y a tahona la calle
del Virrey Blasco Núñez,
mientras el río, remembranza muda,
ancho, de vuelta en vuelta cabeceando,
llama al umbral del puente
sin encontrar la puerta que no existe,
y sigue y sigue el Tajo,
entre el ventanear de las montañas,
a donde sobran aguas,
sobran honduras, sobran cielos, playas.
Igual que Garcilaso
allá por nuestra vega,
cuajada a todas horas de rocío,
entre pasos de insectos por las hojas
de impenetrables juncos,
sus rasgados espejos
desliza, humedeciendo
muy lejanos oasis,
y canta con nosotros y desciende,
río de efluvios y rumor, poema,
a esta mar que nos mece
con una sola voz de mundo a mundo.

El final del libro, tres sonetos—entre ellos una hermosa réplica al «Ciprés de Silos» de Gerardo Diego—y algunas piezas de poesía breve engrosa este caudal o «raudal» de poesía, que tiene su manida en la auténtica vocación cantora del historiador y diplomático que es a la vez el poeta de SOLEDADES DE LA SANGRE.

J. A. V.

UNIDAD Y PODER EN LA PAZ DE AMERICA

Enfrentarse con el determinismo geográfico y dar a éste un sentido que supere el haushoferismo, es tarea que viene siendo esbozada en distintos ensayos por una serie de inquietos especialistas que admirando al general, profesor, filósofo y doctor alemán, que tanto influyera en las decisiones de Hitler, temen que sus obras sean tachadas de nazifascistas y por ello no logran ese trabajo claro y definitivo que explique con toda sencillez qué es la *geopolítica,* hasta dónde llega y los amplios horizontes que abre a los estudiosos de muy diversas actividades del saber humano.

Lograr esto es lo que en conjunto se propone el ilustre publicista y doctor panameño Víctor F. Goytia (1) en la obra que tratamos de comentar. Goytia, cuya preparación le ha hecho extenderse por distintos campos, tales como los del derecho—«Bases y doctrinas del Derecho Público»—, de la política—«El liberalismo y la Constitución»—y de la educación—«Función geográfica del istmo»—, no divaga al plantear su ensayo. Pondera valiente a Karl Haushofer, en lo mucho que tiene de «genio», y le ataca en sus entusiasmos deterministas.

No se crea por ello que este ensayo de un hispanoamericano es una obra más de divulgación geopolítica. No; su fin es mucho más amplio y va exponiéndolo, en claro planteamiento frontal, desde sus primeras páginas: «Es inadmisible en la actualidad, como un principio absoluto, que las distancias dependan únicamente de los resultados de una medición entre dos puntos geográficos, porque toda distancia está regulada, además, por el tiempo que se invierte en recorrerla, y el tiempo, a su vez, está subordinado a la velocidad de las comunicaciones y transportes.»

Geocinética subtitula la obra, con verdadero acierto, a nuestro juicio, y al hacerlo precisa que usa tal vocablo sin afanes dogmáticos, atribuyéndole como ciencia la pretensión de «estructurar el porvenir», distinguiéndole así de la Geopolítica, cuya aspiración «es predecir la historia». Y como machacando tal antidogmatismo dice de esta ciencia o arte, que, ideada por un inglés, se bautizó en Alemania: «La Geopolítica no debe reducir su campo de aplicación exclusivamente a la estrategia, aunque su estudio (en desdoro de muchas universidades) esté actualmente circunscrito a las escuelas superiores de guerra, encargadas de formar tácticos y oficiales de estado mayor para los ejércitos de las grandes potencias.» «Sus opositores—concluye—parten de los efectos producidos en Alemania por la aplicación del determinismo geográfico a los fines de la dictadura universal, sin ahondar en las causas, las cuales se hallan en

(1) Víctor F. Goytia: *Unidad y poder en la paz de América.* (Un ensayo sobre Geocinética.)—Editores: Imprenta Hernández. Panamá, 1950.

las influencias del *suelo* sobre la *mente*. Tal influencia es una verdad comprobable, que puede ser utilizada en la estructuración de un mundo democrático.»

Reside, a nuestro modo de ver, el mayor éxito en haber tomado como apoyo expositivo para su teoría la trascendental situación geográfica de su propia patria, el istmo panameño, cuya «función geográfica—dice acertadamente—es una relación de servicios que liga aquel suelo al tráfico marítimo de todos los continentes y sirve tanto en la paz como en la guerra de punto geocéntrico al poder regional de las Américas».

No se crea por esto—aunque toca y discute distintos tratados—que reduce luego su obra al tema local para presentar, por ejemplo, a Panamá como una víctima fácil de Norteamérica; no, sus objetivos son mucho más amplios en longitud y anchura. Va poco a poco troceando las influencias que la apertura del canal aportaron a todo el continente, para luego, con citas de numerosos autores, recomponer el cuadro. «Permítasenos afirmar—dice—que el poder geocinético en las democracias americanas consta de tres elementos, a saber: un foco de irradiación, constituído por los Estados Unidos; un eje geocéntrico, que le sirve de apoyo, que es Panamá, y diecinueve zonas refractarias, situadas al centro y al sur del continente, que aumentan la potencialidad del foco en razón directa de su fuerza de refracción, como lo hace la luz sobre la superficie de un espejo, sin menoscabo de sus propiedades.»

Algo de esto, incluyendo el nombre de España, ha sido expuesto anteriormente por un autor español—Vicens Vives—, pero como nosotros ahora no hacemos labor de crítica, sino una simple recensión, saltamos estos breves baches, que apenas, por otra parte, son perceptibles en el contenido global del libro. «El istmo de Panamá—agrega en otro de los capítulos—, al cual atribuímos con sobra de razón los caracteres de punto geocéntrico del hemisferio occidental, dispone únicamente de setenta y cuatro mil kilómetros cuadrados y de un litoral de tres mil sobre los dos océanos. Su territorio, que supera apenas el de Costa Rica, la República Dominicana, Haití y El Salvador, es el asiento natural del equilibrio político, económico y estratégico de todo el continente.»

Ese papel estratégico, ampliado hasta el Caribe, el interamericanismo, la defensa continental, etc., etc., son tratados sin apasionamientos, con una clara y rara visión de la verdad: «La violación de la neutralidad, cada vez que se hace necesaria—nos dice—, pone en evidencia la ineficacia de sus principios; mas si esto no ocurriera, si la neutralidad mereciese el respeto de los beligerantes, aun así, resultarían nulas sus previsiones respecto del istmo, porque al ensancharse el radio de las guerras por obra de una nueva correlación de tiempo, espacio y velocidad, aumenta proporcionalmente la importancia estratégica del Canal y la función geográfica de Panamá se hace más compleja, por ser la llave de la unidad cerrada americana.» «Hoy el panamericanismo acepta la primacía de la solidaridad en la defensa contra las agresiones extracontinentales, en sustitución de la clásica doctrina de la neutralidad, justificando así la conducta del eminente canciller panameño—Narciso Garay—a la luz de nuevos conceptos que el determinismo geocinético comenzaba a imponer en 1917 sin ningún respeto al dogmatismo jurídico aceptado.»

Y acaba el doctor Goytia, que valoriza su obra con una serie de gráficos tan expresivos como originales (2), con un capítulo que viene a ser la síntesis de todo su trabajo. Lo titula «Dolencia y remedio», y a él pertenecen los siguientes renglones, donde, tras estudiar originalmente el planteamiento bélico actual, agrega:

«Creemos que la causa de las guerras globales se halla en el empequeñecimiento pogresivo del mundo. Las distancias se acortan cada día más, hasta el extremo de que podemos platicar con nuestros antípodas como si convivieran en nuestra propia habitación, por virtud de la correlación actual de algunos conceptos, como los de energía, tiempo, espacio y velocidad, fija-

---

(2) Dibujos de López Velarde.

das por la física y la química... Esto nos hace pensar que la capacidad humana para el exterminio no ha aumentado; sigue siendo la misma, con la diferencia de que puede ser ejercitada, con igual facilidad que hace medio siglo, sobre una extensión que cubre totalmente el área del planeta.» Termina con el siguiente párrafo, último de su libro, cuya clara dicción y contenido nos ahorra mayores comentarios:

«La innegable polaridad entre los espacios geográficos y la mente humana; el ensanchamiento de la órbita del Poder en América; las peculiaridades que de él emanan; las transformaciones técnicas de la energía y de sus fuentes de aprovechamiento; la agrupación de todos los pueblos de la tierra en dos sistemas de asociación antagónicos—totalitarismo y democracia—, y la amenaza, en fin, de exterminio a la libertad individual, a la propia determinación de los pueblos y a la civilización cristiana, nos reafirman en la urgencia de crear la Universidad interamericana como instrumento intelectual del poder geocinético, capaz de articular los fragmentos económicos del hemisferio y readaptar los principios jurídicopolíticos a las concreciones científicas del siglo en que nos toca vivir.»

JUAN ANTONIO LIAÑO HUIDOBRO

EL PROBLEMA DE BELICE, HISTORIA DE UNA PIRATERIA

Belice, nido de piratas.
(THOMPSON.)

Quizá nadie mejor que el historiador inglés Thompson ha calificado a Belice, y centrado en su aseveración un problema que va unido a la historia política de un país como uno de tantos audaces golpes en su brillante y hoy decadente historia marítima.

Belice, descubierto por los españoles e ignorado por ellos mismos, poseído y conquistado, permanecería ignorado si la sagacidad de un lord Lexington no hubiera descubierto el valor del palo de tinte y le hiciera implorar del Gobierno español y de sus representantes en el Tratado de Utrecht—1713—la pacífica posesión de los territorios en que se explotaban maderas tentóreas.

Sólo en 1763—despreciando cuanto ignoraba—concedió España a los ingleses la explotación del Palo de Campeche, y después de la guerra de 1779 obligó—vano intento—a los cortadores a concentrarse entre los ríos Hondo y Labun.

Inglaterra, en todos los tratados que suscribe, acepta a Belice a condición usufructuaria y reconociendo siempre la soberanía de la Corona de España, señalada por límites indelebles.

Hay un momento en la historia de América en que los problemas económicos se tornan problemas políticos. Son los años de 1821, cruciales para la historia de Hispanoamérica, en los que se va produciendo la inevitable separación de la metrópoli. Surge Guatemala como pueblo soberano, asentado sobre un territorio y con una población determinada. Guatemala, de acuerdo con la teoría del *uti possidetis iuris* de 1810 —incorporado al derecho interamericano—, heredaba los derechos de soberanía reservados, en 1783 y 1786, por España.

Con la independencia—1721—se canceló el usufructo que en Belice gozaba Inglaterra, quien, de 1821 a 1859, detentó aquel territorio. Usufructo que no podía heredar Guatemala, pues su título de posesión no podía estar afectado de ningún gravamen.

Quizá en la historia de este resentimiento, o mejor de esta piratería, 1859 hubiera podido significar una fecha de rectificación y de armonía; no es así. La buena fe, el deseo de colaboración, se estrellan por una interpretación torcida de un tratado, por una apariencia de querer solucionar en plano de igualdad un conflicto, cuando en realidad lo que se persigue es marcar la rueda de un imperialismo execrable. El tratado de 30 de abril de 1859 tiende a «regular la situación de Belice» respec-

to a soberanía y límites «por medio de un arreglo decoroso y equitativo».

Nunca antes de esta fecha reconoció Guatemala ni Centroamérica como legal el establecimiento de ingleses en Belice.

Inglaterra incumplió la clásula séptima del tratado de 30 de abril de 1859. Los esfuerzos de Guatemala por hacer prevalecer sus derechos son inútiles, y considerando el carácter bilateral del tratado, el incumplimiento de lo pactado por otra parte, Guatemala denuncia el convenio por el cual renunciaba a Belice. Considera extinguido lo pactado y vuelve al ejercicio de su soberanía en el territorio de Belice.

En la Constitución guatemalteca de 1945 se reconoce a Belice como territorio nacional, y a los nacidos allí, súbditos de Guatemala. No pocas protestas origina la declaración constitucional.

¿Belice tierra irredenta? Quizá en parte sí. Sujeta a arbitrajes, a discusiones en conferencias panamericanas (la IX), a falsas paternidades, viene a ser objeto de saqueos, nido de piratas; en fin, tierra hispanoamericana en manos bastardas.

Pedro González Blanco ha seguido un estudio apasionado (1), en donde la crudeza no excluye el tecnicismo del jurista ilustre, la historia de Belice, su problema, los tratados que se lo disputaron y, en fin, esa situación antijurídica y deshonrosa del territorio beliceño.

González Blanco ve el problema de Belice rebasando los límites territoriales de su encuadramiento, como una ofensa a la conciencia de Hispanoamérica. Es espectáculo de la insolidaridad; seguirá siendo reflejo de injusticias, y es hora de hacer ver «con mesura, y al mismo tiempo con firmeza», que existe una conciencia hispanoamericana común que no permite atropellos; protesta que si no se lleva a cabo hará creer que el «sistema» panamericano ha entrado en bancarrota.

El presidente de Guatemala pedía no hace mucho volver a Bolívar, esto es, «a la unidad continental, volver al Congreso de Panamá, volver a la concepción heroica de nuestras vidas para salvar el hogar común, que es América».

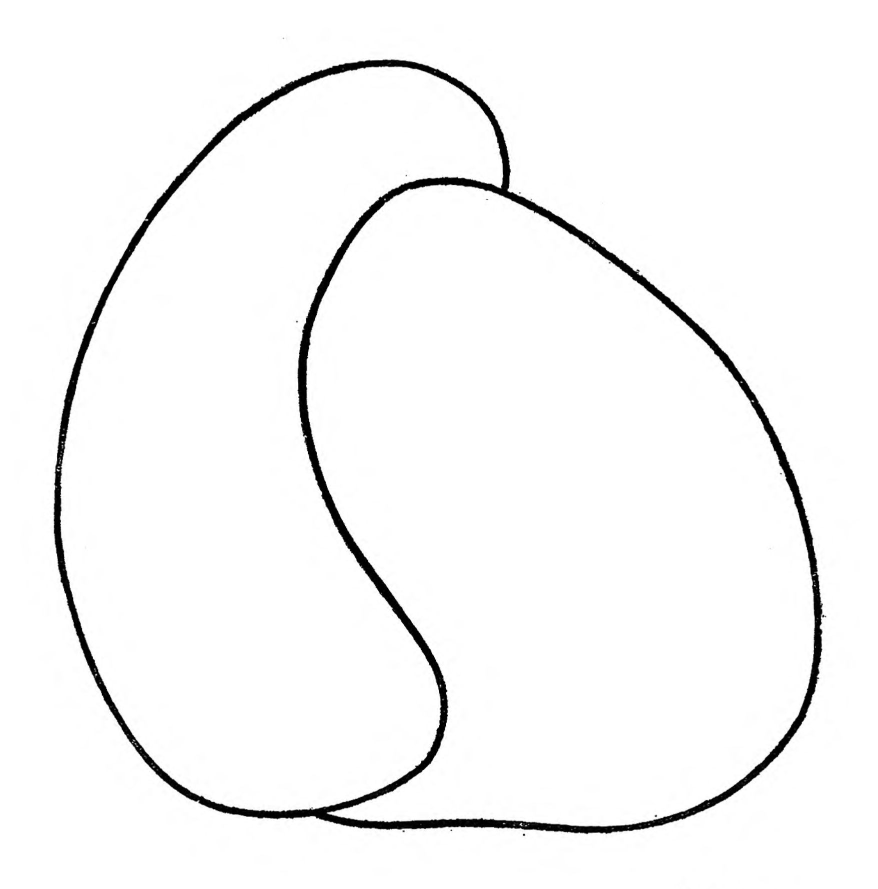
Unidad más espiritual que política; en fin de cuentas, solidaridad ante un mismo problema, imposición de la soberanía propia de los pueblos libres. He aquí las conclusiones del excelente libro de Pedro González Blanco, notable aportación al problema de Belice y sus posibles soluciones.

TOMÁS SALINAS MATEOS

---

(1) Pedro González Blanco: *El problema de Belice y sus posibles soluciones*. Méjico, 1950.

3



Ferreira 51

ASTERISCOS

EL INTELECTUAL Y SU MISION

* * * A la hora de analizar las causas de la catástrofe en que se debate el mundo, no es raro que se plantee el tema de la responsabilidad de los intelectuales. Las respuestas son varias, y si por un lado se les culpa de haberse desentendido de su función rectora, de otra parte se les imputará el egoísmo de encerrarse en su torre de marfil sin entregarse a tareas de orden inmediato y práctico. No es el menor síntoma de desconcierto este no saber apuntar a la diana del mal. Pero algo queda claro en todos los disparos: la exigencia de la sociedad para con la inteligencia y sus representantes. Y es natural que en momentos críticos, en los que a todos los hombres les es recordada su responsabilidad, no sean olvidados, antes al contrario, los intelectuales. De todas partes se les dice que su actitud en la hora presente no puede ser otra que la de servicio. En ocasión reciente—en el Congreso de Cooperación Intelectual, celebrado en Madrid en el pasado otoño—insistía en esta idea el ministro de Asuntos Exteriores: *Servir: he aquí una altísima misión que corresponde a la inteligencia; desertar de ella equivale a profanar su cometido.* Esta expresión, en labios de un político, puede parecer interesada. Puede parecer que ese servicio exigido esté dedicado a justificar las acciones de la política, a seguirla y apoyarla sin más. Pero las palabras de Martín Artajo han sido rotundas a este propósito: *Esta misión (la de la inteligencia) no es, en modo alguno, mostrar ante los demás su vigor y su belleza, sino buscar con ahinco la verdad y, a través de ella, el bien y la felicidad de los hombres.*

Se apunta aquí hacia una de las tentaciones del intelectual, la de entregarse a la creación como mera fiesta del espíritu, sin interesarse por los resultados prácticos del pensamiento, sin considerar que la dureza de la época que nos ha tocado vivir impone limitaciones al repertorio de los temas de meditación, recorta las posibilidades, poniendo gravedad y responsabilidad en lo que el pensador quisiera tener simple deleite. Si a este elemento de opresión añadimos el de la complejidad y complicación de la ciencia moderna, podemos comprender la exactitud de la afirmación de Zubiri: *El intelectual de hoy, si es sincero, se encuentra rodeado de confusión, desorientado e íntimamente descontento consigo mismo.*

«Buscar la verdad» ha sido tarea pretendida por los hombres con vocación de claridad intelectual desde el principio de los tiempos, y nunca lograda sin persistente esfuerzo y sobrehumana ayuda. Y la pregunta «¿Qué es la verdad?», se formula con periódica reiteración, que habla claro de lo intrincado y difícil de la respuesta y, por ello, de la trascendencia de la misión de la inteligencia.

De ahí que la sociedad, cuando urge a los intelectuales, deba hacerlo con delicada solicitud, sin provocar agobios ni menos obligarles a traicionar su vocación, pues nunca su actitud de servicio deberá estar dedicada a pasajeros intereses ni al cumplimiento de mudables consignas. Piénsese en la atenazada situación de intelectuales y artistas bajo el comunismo, y cómo el comprobar esta realidad ha servido para hacer saltar de la disciplina de partido a tantos escritores y creadores. A este propósito es interesante recoger una frase de un hombre de tan variada biografía política como André Malraux, perteneciente a un discurso dicho en París en 1934, al regreso de un Congreso de escritores soviéticos celebrado en Moscú: *Estimo que la literatura se halla en grave peligro desde el momento en que el escritor se ve obligado a obedecer una consigna. Que la literatura, el arte, pueda servir a la revolución, eso no ofrece duda; pero no debe preocuparse de servirla. Nunca la sirve tan bien como cuando se preocupa únicamente de la verdad.* Sustituyamos en esta frase del escritor francés determinada intención y determinadas palabras, y la expresión será justa.

El tema es suficientemente rico y sugestivo como para dar pie a muchas páginas más. La sola intención de este comentario era acusar recibo de la constante y renovada actualidad de la cuestión.

A. L. C.

NUEVA ARQUITECTURA RELIGIOSA ESPAÑOLA

* * * Hasta ahora se venía prestando más atención en España a la restauración de templos antiguos que a la creación de templos nuevos, de acuerdo con el espíritu católico de la época. Sin embargo, un catolicismo integral no puede dar por terminada la evolución de las formas y de los estilos históricos, precisamente cuando estamos en el umbral de una magnífica evolución futura. Ni mucho menos contentarse con un criterio de adaptación localista y folklórico. El problema de incorporar la forma religiosa a las nuevas técnicas constructivas y a los nuevos espacios—convirtiéndolos, de acuerdo con una tradición viva de siglos, en *espacios litúrgicos*—debe plantearse y resolverse en España con toda amplitud y con todo rigor.

En el Concurso de anteproyectos para la nueva basílica de Nuestra Señora de Aránzazu, patrona de Guipúzcoa, el Jurado ha premiado por unanimidad el presentado por los arquitectos Sáenz Oínza y Laorga, concebido de acuerdo con las exigencias de espacio espiritual de la época en que vivimos.

Ha colaborado con estos arquitectos, ejecutando unos bocetos para las pinturas del exterior y el interior de la iglesia, el pintor Carlos Pascual de Lara.

No se trata, sin embargo, de un edificio de creación objetiva rigurosamente funcionalista. Pertenece más bien a una tendencia simbolista moderna, desarrollada en otros países católicos (Austria, el sur de Alemania, la Suiza católica). El simbolismo, dentro de la arquitectura moderna, tiene dos dimensiones: una objetiva y otra puramente subjetiva. La forma simbólica objetiva es admisible en arquitectura; lo que ya no lo es es un simbolismo de tono menor más o menos sentimental o romántico, es decir, expresivo de la propia

interioridad del autor. Ahora bien: en el conjunto y las fachadas de este proyecto hay soluciones que pertenecen al simbolismo objetivo, y otras—como el estirado *campanille* exento—más subjetivas, que tal vez deberían desaparecer en la construcción del edificio.

Congratulémonos, como católicos españoles, del resultado de este Concurso y de la realidad arquitectónica, que será, dentro de poco—de acuerdo con las directrices espirituales del catolicismo mundial de nuestro siglo, aplicadas a la arquitectura—, la nueva basílica de Nuestra Señora de Aránzazu.

L. F. V.

CENTENARIO, CENTENARIO, QUE ALGO QUEDA

* * * *¿Hay hoy algún europeo que se encuentre en la disposición adecuada para celebrar centenarios?*, se preguntaba Ortega y Gasset en 1932, y a propósito del de Goethe, para contestar que no, que le preocupaba con demasiado rigor el año que vivía, como para cederle alguna fecha al 1832. Si hoy alguna persona consciente se repitiese la pregunta, su misma conciencia le dictaría la respuesta, añadiéndole gravedad. El año 1932, comparado con el 1951, era un tiempo feliz y tranquilo. Y, sin embargo, aquí estamos los españoles empeñados en celebrar centenarios un día sí y otro no. ¿Por qué este afán? ¿Habrá que dar la razón a los críticos fastidiados por tanto acto conmemorativo? ¿Pasarán las fiestas, sesiones académicas y veladas como fugaces fuegos de artificios?

Quizá lo único que pueda justificar tanta celebración de nacimiento, muerte o acontecimiento, sea la de que con la rememoración se pretende contemplar y aprovechar lo que haya en ellos de ejemplo y lección. Para lograr esto, el ánimo conmemorativo no puede limitarse a un simple deseo de copia o imitación, sino a actualizar los jugos de la actuación humana recordada, para que ellos vigoricen nuestro quehacer presente.

Así, ahora que andamos metidos en la conmemoración del V Centenario del nacimiento de los Reyes Católicos, más que recordar sus vidas y milagros, lo que debemos hacer los españoles—en lo individual y en lo nacional—es actuar como ellos lo hubiesen hecho en nuestro tiempo y rogar para que sus virtudes informen nuestras acciones.

A.

ESPAÑA LITERARIA EN 1950

* * * Decir que sólo el presente temporal—dentro de la trilogía cronológica de pasado, presente y futuro—es un poder exclusivamente nuestro por humano, me parece quizá extremoso y desde luego nada optimista. ¿Qué dirán a esto la historiografía, la previsión del porvenir y, más misteriosamente, las vapuleadas ciencias ocultas? Encararse con lo pasado, sea próximo o lejano, es una aventura en que la experiencia del hombre, su intuición, su misma técnica depurada lentamente con los siglos, encuentra el mayor aliciente y la satisfac-

ción de dejar ordenado el mundo conforme a su verdad. Hacer verdad del tiempo pasado, a los ojos del observador presente, es tarea magna, casi poética por creadora, del historiador, del filósofo, del literato y hasta del poeta, si consideramos el recuerdo como instrumento interpretativo. De la escasa comprensión del tiempo pasado—no sólo considerado como anécdota, claro está—depende en muy buena parte la fecundidad del presente y por ende las posibilidades entrevistas de un porvenir, si no dirigido—pues nadie sino Dios puede hacerlo—, sí al menos insinuado, educado, influído.

Por otra parte, la observación y ponderación individual de cada hecho histórico, aislado de los demás, induce a gravísimos errores de apreciación histórica que solamente se evitarán engranando esta pequeña unidad en el todo —armonioso o caótico—que conforma una época, una etapa vital de la Humanidad.

De aquí la importancia que para el estudio del pasado histórico tienen las publicaciones antológicas circunscritas a divisiones temporales como son: años, lustros, generaciones—cuando las hay, que no siempre las hay, aunque se abunde en ellas—, «ismos», épocas, edades, etc. Ahora bien: lo que el panorama general gana en su conjunto por la perspectiva, lo pierde parcialmente en cuanto al detalle. La anécdota como tal tiene distinto valor histórico según esté colocada cerca o lejos del ojo historiador. A más profundidad en el tiempo, menos precisión. Las figuras colocadas al fondo del escenario histórico no obran como personajes propiamente individuales, sino como piezas de un todo orgánico, que aisladas perderían en gran parte su valor al ser separadas de su principio. De ahí que opinemos que una labor historiográfica muy estimable sea esta de presentar a su debido tiempo, aun caliente el suceso, la historia inmediata del año último, por ejemplo, no porque la consideremos el más acertado sistema, sino porque el tiempo es un mortal enemigo de la memoria humana, ya que hace olvidar puntos que desde otra perspectiva, andando el tiempo, serían esclarecedores para una mente estudiosa. El documento inmediato tiene además la ventaja—en esta época del microfilm, del facsímil y de las bibliotecas gigantes—de conservar vivo el latido que le dió ser, y siempre a disposición de los lectores sucesivos que el tiempo brinda.

Saludemos confiados la edición por «Resúmenes de Información Mundial», de Madrid, de dos sugestivos cuadernos, uno de ellos titulado ALMANAQUE DE LITERATURA, y el otro, ALMANAQUE DE CINE Y TEATRO. Ambos recogen, respectivamente, la producción literaria, teatral y cinematográfica de España en los meses comprendidos entre octubre de 1949 y el mismo mes de 1950. Cada uno de ellos refleja atinadamente la doble faceta de la información y la crítica, estando esta última representada por firmas españolas de primera calidad. Un acierto indudable constituye la inclusión de un calendario en el cual, día a día, se van registrando, reunidas en pocas páginas, las más importantes efemérides relacionadas con la especialidad. Viene después, repartida inteligentemente, una precisa información de los premios correspondientes al año, tanto de España como de Hispanoamérica y el extranjero, con semblanzas de los galardonados. Se incluyen además reportajes, crónicas, encuestas, poemas (hay uno de Vicente Aleixandre titulado «Al amor»), cuentos, etc.

Terminan los cuadernos con un «Quién es quién» del mundo literario español, y en el de Literatura, un índice por autores de las obras españolas pu-

blicadas durante el año que se registra. Por cierto que en el «Quién es quién» literario observamos no ausencias notables, si bien algunas imprecisiones que convendría corregir en una edición próxima. Véase, como ejemplo, la ficha de Luis Felipe Vivanco, del cual se dice: «Licenciado en Filosofía y Letras. Poeta», siendo notorio que Vivanco, además de poeta y notable crítico literario, es arquitecto en ejercicio de su profesión y, por ende, destacado crítico de arte, secretario de la llamada «Escuela de Altamira» y uno de los publicistas del arte actual más considerables en España.

E. C.

UN RETRATO DE WILLIAM FAULKNER

* * * La concesión del Premio Nóbel al novelista americano William Faulkner dió lugar a múltiples trabajos literarios referentes a su obra y su persona. Pocos tan interesantes como el retrato que del novelista ha esbozado su íntimo amigo, el escritor Harvey Breit, a quien debemos interesantes detalles sobre el carácter y costumbres de aquél. Por él sabemos que la mujer de Faulkner llamó por teléfono desde Mississipí a Nueva York para encargar el traje de etiqueta que «Bill» había de vestir en la ceremonia académica de Estocolmo, y que, al fin, el que llevó en tal ocasión el laureado no era suyo, sino de alquiler.

Dato intrascendente, se dirá, pero en realidad revelador de un carácter. *Obra con sencillez y se conduce sin temor a las conveniencias*, nos dice su amigo. Le distingue principalmente el sentido de la integridad, y esta característica es, según parece, la que más impresiona a cuantos le tratan.

En Nueva Orleáns, frecuentaba Faulkner a la mujer de Sherwood Anderson, y al enterarse un día de que éste era escritor, pareció impresionado: *Cuando se es escritor se lleva un vida estupenda*—dijo—. *Por la mañana se escribe; por la tarde se da una vuelta por la ciudad y se ven las cosas; a última hora se cena, y por la noche uno ve a los amigos. No está mal.* Y sin demora comenzó a escribir su primer libro, SOLDIER'S PAY.

Breit combate las falsas leyendas puestas en circulación con referencia a Faulkner. Así, lejos de ser iletrado, es lector voraz e intenso: la Biblia, Shakespeare, los novelistas rusos...; de chico leía cuanto libro pasaba por sus manos. Es cortés y no arrogante ni rudo. Cortés al modo sudista, con leve matiz satírico. A veces sabe ser deliberadamente ingenuo y hasta un poco simple. En cierta ocasión—refiere el narrador—, hallándose en Hollywood, preguntó a los jefes de su oficina (estuvo empleado en un estudio cinematográfico) si no podía hacer «en casa» su trabajo. Le respondieron afirmativamente, dando por supuesto que se refería al departamento que ocupaba en Hollywood; pero él pensaba en su casa de Oxford (Mississippí), y allí marchó.

Faulkner—afirma Harvey Breit—es de una asombrosa lealtad con los escritores de su generación. Recientemente, un joven atacaba en su presencia a ACROSS THE RIVER, la última novela de Hemingway; «Bill» le interrumpió bruscamente: *No he leído esta nueva novela. Y aunque pueda no ser la mejor cosa que Hemingway haya escrito, yo sé que estará cuidadosamente hecha y que tendrá calidad.* Y la réplica fácil del gran escritor se acredita igualmente en

otra de las anécdotas narradas por su cronista: En el aeropuerto, camino de Estocolmo, a una joven periodista que le preguntó cuál era la cosa más decadente de América (a William Faulkner le acusan en los EE. UU. de escribir narraciones decadentes), le respondió: *Lo que está usted haciendo, señorita.*

R. G.

EL TESTAMENTO ESPIRITUAL DE GIDE

* * * Durante los últimos días de la vida del gran escritor francés, su piso de la rue Vaneau estuvo convertido en estudio cinematográfico. El operador Marc Allegret sacó un documental, gracias al cual pasarán a la posteridad los últimos momentos, y también las últimas palabras, del autor de *L'immoraliste.* Al principio, el tomavistas recorre las habitaciones, los muebles, los objetos de arte, y sólo se oye la voz de Gide hablando, más o menos confidencialmente, de la morada en que habita. Después, su imagen casera aparece en la pantalla, y, al final, pronuncia estas palabras, que los franceses consideran ya como su testamento espiritual:

«En una época en que veo tan en peligro, tan amenazado por todas partes, lo que constituye el valor del hombre, su honor y su dignidad, aquello para lo cual vivimos y en que consiste nuestra razón de vivir, es precisamente el saber que entre la gente joven hay algunos—y aunque sean en corto número y no importa de qué país—que no descansan, que mantienen intacta su integridad moral e intelectual y protestan contra toda palabra de orden totalitaria y contra toda empresa que pretenda doblegar, subordinar, someter el pensamiento, disminuir el alma... (porque, en definitiva, es del alma de lo que se trata); es, precisamente, el saber que están ahí esos jóvenes, y que están vivos, ellos, la sal de la tierra, es esto precisamente lo que mantiene la confianza en nosotros, sus mayores. Es lo que me permite a mí, tan viejo ya y tan próximo a abandonar esta vida, el no morir desesperado.

»Creo en la virtud de los pueblos pequeños.

»Creo en la virtud de un pequeño número.

»El mundo será salvado por unos pocos.»

Palabras—habladas y no sólo escritas—perfectamente europeas, en un momento de desbordamiento técnico y geográfico de los límites de Europa, en que los coeficientes puramente cuantitativos pesan tanto para el planteamiento y la solución de los problemas no sólo materiales, sino también espirituales. La salvación por unos pocos, en la que cree Gide—y esta creencia le impide el morir desesperado—, es la salvación por la Cultura. Siempre, en los momentos peores, el mundo ha sido salvado por unos pocos—por la acción renovadora de unos pocos—; y ¿por qué no habría de suceder lo mismo en un futuro más o menos inmediato? Sin embargo, de momento, no parece esto posible, sino más bien la salvación de todos en común ateniéndose a los principios—o verdades—más simples y más vastos. Y a esta salvación habría que sacrificar un poco de alma individual, precisamente para sobrevivir como personas. Y a esta salvación—de orden religioso ya y no sólo cultural—debemos aplicar los esfuerzos de nuestra inteligencia, pero también los de nuestra conducta. Las no-

bles y emocionantes palabras postreras de Gide nos ponen, una vez más, en contacto con un futuro de heroísmo espiritual tenaz y silencioso, en el que no se puede retroceder ni un solo paso.

V.

WALT DISNEY HABLA DE BALUARTE Y DE CRUZADA

* * * De una carta de Walt Disney a los directores de la Oficina Internacional Católica del Cine entresacamos los siguientes párrafos:

«A través de Walley Feignuox, recibo en este momento la amable invitación de esa O. I. C. del C. pidiéndome que participe en la peregrinación a Roma con motivo de la celebración del Año Santo. Con gran pesar por mi parte no puedo aceptar. Tengo que hacer frente a importantes compromisos de producción, que comprenden la realización del «film» *Alicia en el país de las maravillas* y el desarrollo de *Peter Pan* y otras historias.

Unirme a mis compañeros de la industria cinematográfica de todo el mundo para presentar mis respetos al Santo Padre hubiera sido para mí un grande y señalado honor. Siento una gran admiración por su celo en la lucha, no sólo por la libertad religiosa, sino por la de los pueblos del mundo entero.

En esta batalla contra las fuerzas que destruirían las libertades espirituales así como las libertades humanas, es donde el cine puede llegar a ser un baluarte. Este combate debe proseguirse con la intensidad de una cruzada, porque nunca más deberíamos permitir que los pueblos libres del mundo sean oprimidos y destruídos por la tiranía y la opresión.

El Año Santo ha reavivado la llama espiritual de millones de hombres en el Universo, y, si la ocasión lo permite, me consideraré dichoso de que mis mejores votos por su salud y la prolongación de su vida le sean transmitidos al Santo Padre por mediación de la O. I. C. del C.»

La carta está fechada en 13 de abril de 1950.

Estas palabras están respaldadas por la actividad de un artista puro, que sin embargo se considera humildemente a sí mismo como un miembro más de la industria cinematográfica. Y quieren decir que hay que defender la integridad espiritual del hombre no con propaganda, sino con arte. ¡Cuánto humanismo vivo y actual hemos aprendido en el cine! ¡Cuántas nuevas *formas* humanísticas! Hasta ahora el cine ha tenido más humanidad que altura espiritual (todavía no ha producido sus *autos* de Calderón o sus lienzos del *Greco*). Pero es importante el concepto del hombre desde el que han trabajado ya algunos «grandes», entre ellos el propio Walt Disney. Las raíces de su arte no son, tal vez, muy profundas—no necesitan serlo: la pantalla blanca es aún más superficial que el escenario, la tabla o el lienzo—, pero casi siempre pone en juego una dimensión dickensiana de comprensión dolorosa y de ternura. Sin que falte, claro es, el humor. La amplitud y la fuerza de su mensaje no excluyen la gracia. No es un creador trágico ni solamente cómico, sino sentimental y humorístico. Las declaraciones contenidas en su carta de hace un año nos revelan a un Walt Disney convencido y animoso en su puesto de primera línea.

V.

NOTA PARA EDUARDO MALLEA

* * * Transmitimos muy gustosamente al gran escritor argentino Eduardo Mallea la aclaración hecha por nuestro colaborador de Barcelona, Guillermo Díaz-Plaja, en el sentido de que la frase inicial del segundo de sus artículos publicados en el número 17 de nuestra revista (septiembre-octubre de 1950, página 231), que decía: *Se ha anticuado ya la ortodoxia lingüística de Mallea*, debía decir, naturalmente: *Se ha anticipado ya la ortodoxia lingüística...*, etcétera, refiriéndose, como es lógico, a afirmaciones contenidas en el primero de los trabajos de nuestro colaborador.

Sabido es que los linotipistas no tienen ángel, sino a veces diablo de la guarda.

HABLEMOS DE CINE CATOLICO

* * * ¿Será todavía demasiado impertinente decir aquí, en este rincón de una revista no destinada al gran público, y cuando ya *Balarrasa* ha obtenido el premio que acaso merezca su buena intención, el éxito de crítica, las muchas semanas de proyección a local lleno, que a nosotros no nos ha gustado? Es verdad que con esta película el cine católico abandona su trastienda de anticuario—*El Escándalo, Pequeñeces*—y sale a la actualidad. Pero para escamotear lo verdaderamente religioso y sustituirlo por *otra cosa*. Tras el «impacto» de la conversión—tan tipificada, tan consabida, tan pobremente tratada—, la vida en el Seminario, y en seguida he aquí que el presunto «héroe de Cristo» se dedica—en una adaptación hispánica de *Siguiendo mi camino*, pero, naturalmente, peor aún—, a casamentero y detective, a arreglar pleitos de familia y cuestiones morales. ¿Por qué esa tendencia, tan arraigada en el actual catolicismo español, a darnos moral por religión? Si lo que se pretende es combatir la inmoralidad, el mercado negro, el enriquecimiento súbito, sospechoso, egoísta y materializado, hágase, por ejemplo, una película en la línea al par sarcástica y humana de *Primera Comunión;* si ahondando más en el problema se llega a descubrir el atolladero, la insoluble contradicción del mero criterio moral, ahí está *El tercer hombre;* pero, en cualquier caso, resérvese a los sacerdotes para su verdadera misión, para su verdadera vida. Se nos objetará tal vez que, en oficio detectivesco, encontramos metido una y otra vez al celebrado «Padre Brown» de Chesterton. Pero cualquiera que sea nuestra valoración literaria de la conocida serie de novelas policíacas, no hay duda de que semejante ocupación se encuentra allí intrínsecamente justificada: el Padre Brown es el mejor detective, justamente *porque* cree en el misterio divino y en ningún otro más. En cambio, aquí, a *Balarrasa* le estorba la sotana (por eso ha tenido que prescindir de ella). Y comprendemos que en su antigua profesión militar—o en la de aviador civil, por ejemplo, que le iría muy bien, si es que por no ser más que oficial provisional hubiese cambiado de carrera—, simplemente con haberse hecho buen católico (y quizá aún sin eso: siendo honrado), habría podido desempeñar su tarea mucho más cómoda y adecuadamente. *Balarrasa* sólo es una película religiosa por su final,

porque retrata la vida en los Seminarios y por aquel gesto cinematográficamente hermoso de la hermana que, un instante antes de morir, tendida en la carretera, muestra, muda ya, las «manos vacías» con que habrá de presentarse ante el Señor. Y si al terminar la proyección nos imaginamos la vida de *Balarrasa* misionero, nos damos cuenta de que como muestra de «cine católico» se ha ido a elegir precisamente el episodio menos esencialmente religioso en la existencia de un hombre consagrado a Dios y mártir, entre los hielos, de El.

Por favor, no confundamos las cosas. No vaya a ser que, miméticamente movidos por el talento de Chesterton o el más próximo de Graham Greene y por un malentendido «acercamiento a la vida», tomando el rábano por las hojas, llevemos ahora el cine católico de la gazmoñería—en la que, en el fondo, nos seguimos moviendo—a la intriga policíaca sin ton ni son.

J. L. A.

H.-R. LENORMAND: UN MAESTRO

* * * Hablo hoy de H.-R. Lenormand no porque el viejo dramaturgo haya muerto. En realidad, para mí, su muerte es tan sólo la favorable coyuntura que acaso este artículo esperaba para su publicación. He de agradecer tristemente a la muerte del dramaturgo la oportunidad personal que me ofrece de confesarlo como maestro, como gran señor—olvidado por todos—del teatro contemporáneo.

Debo decir que desde siempre, a pesar de la «moda» contraria al «modo» de este dramaturgo, he guardado en mi corazón—si me permitís que me exprese de este modo—una gran devoción afectuosa y admirativa hacia el viejo maestro. La traducción española de *Le lâche*, que durante el verano pasado ha cobrado vida escénica en numerosas ciudades de España, es un signo más de mi confesión «lenormandiana».

Digo de H.-R. Lenormand que es un gran señor del teatro contemporáneo, en el mismo sentido en que puede decirse de O'Neill o Pirandello, esos grandes maestros. En definitiva, Lenormand se mueve en el mismo plano que los más grandes dramaturgos, desde Ibsen.

Es hasta un poco extraña esta confesión. Escribo sobre H.-R. Lenormand, a quien los jóvenes espectadores franceses desconocen en absoluto. Escribo—y lo sé—sobre un autor arrinconado en el cuarto de los trastos viejos de Europa, para declarar, con cierta audacia, su vigencia. Con este oscuro autor se nos ha ido un gran sacerdote del drama, uno de sus últimos depositarios. No se pierda su herencia, para bien del teatro dramático. No se pierda su ejemplo. Lenormand tenía razón. (Acaso haya que leer sus *Confesiones de un dramaturgo*. Me parece que es su última obra. Y, con toda seguridad, un importante documento. Quien primero lo lea, que lo cuente.)

Habría que escribir inteligentemente sobre el teatro de este autor francés en vez de—ahora—redactar «notas necrológicas», esas sabias notas al uso, vagamente elogiosas, vagamente críticas, donde cada elogio cuenta con el adecuado contrapeso de un reproche nunca excesivo, nunca desmesurado, nunca hiriente. Habría que escribir de otro modo, arriesgando opiniones, aventurando juicios radicales y cargados de sentido y de ímpetu.

De Lenormand hay que decir que, como escritor de teatro, ha sido víctima

de una crítica injusta y torpe. No es que la crítica haya hecho formulaciones equivocadas. Es que la crítica ha dejado de hacer—en la explicación orgánica del teatro francés contemporáneo—formulaciones obvias: hay un pecado de silencio. No se trata ya de que los estrenos de este autor fueran, en su momento, mejor o peor coreados por la crítica. Se trata de que al hablar en términos generales del teatro francés contemporáneo, Lenormand es considerado como un autor puesto fuera de combate por el tiempo. Lo cual es inexacto.

Se pretende formular un sentido para la historia del teatro francés contemporáneo poniendo, no sé por qué, dentro de un paréntesis despectivo a autores como Lenormand, sin el que el posterior «teatro de angustia» quedaría, históricamente, con una pata en el vacío.

Lenormand trabajó siempre sobre materiales dramáticos de primer orden, informados por él con talento de gran dramaturgo. En su teatro no hay escapatorias ni concesiones. Nada más repulsivo para lo que podríamos llamar la «estética lenormandiana» que las tendencias evasivas e inhibitorias que padece, por ejemplo, el teatro español actual. Lenormand, en la encrucijada de esos dos mundos que se ofrecen al autor teatral—el mundo real (el mundo de su tiempo) y el mundo de la imaginación o de la evasión poética—, tomó partido vigorosamente por el mundo real, cargado de angustias, en que estaba viviendo. Esta elección especifica al hombre como dramaturgo. Se ha dicho de él: amargo, desesperado y pesimista. Yo diría de él simplemente: testigo de la amargura y de la desesperación de su tiempo. El teatro de Lenormand, montado sobre la angustia psicológica, ha conseguido la perennidad por el testimonio, o mejor dicho, por la autenticidad del testimonio: un testimonio de angustia, semejante al testimonio de un Sófocles o un Shakespeare. En suma, un testimonio de última hora, conseguido por la audaz inmersión del dramaturgo en las más oscuras zonas del hombre, allí donde se agitan las fuerzas que lo mueven y, en mayor o menor grado, lo determinan. Estas fuerzas no son exteriores al hombre. No son los astros—«los astros influyen, pero no son omnipontentes»—, ni el destino, casi abstracto, de las familias, procedente de una maldición teológica, ni un hado trascendente frente al cual sea inútil el esfuerzo humano, sino que yacen, se agazapan en la más profunda profundidad del hombre, con Freud o sin él. (Que eso no importa.)

Pero, sobre todo, el autor que ahora se nos ha muerto fué un gran amante del teatro. Amaba su profesión—su «arte», si queréis decirlo así—con una tremenda inquietud de enamorado. Recordaréis cuando, en su drama *Crepúsculo del teatro,* el autor, ante un escenario, se asombra de que el teatro pueda tener tanta importancia. «No es más que tela pintada...—dice—. Es un suelo como los demás: las tablas... Viejos bastidores polvorientos... ¿Por qué el mundo cambiaría de aspecto si esto desapareciera?» La actriz, con gran sabiduría, reduce justamente los términos a una emoción íntima y personal: «Puede—murmura—que el mundo no cambiara de aspecto... Pero nosotros no podríamos ya vivir en él.»

Cuando alguien dijo: «Ha muerto Lenormand», era cierto. Nada se ha conmovido por su muerte; ocupaba muy poco espacio ya el viejo dramaturgo; no gozaba de la más pequeña atención. Y, sin embargo, cuando algunos hemos sabido de su muerte, hemos sentido una leve inquietud y algo nos ha hecho pensar: Estamos más solos todavía.

Alfonso Sastre.

«PULITZER, 1950»

* * * Cierta consabida cortedad de ideas en la mujer está resultando cada día más sospechosa. Tres figuras femeninas han ocupado la actualidad de otros tantos premios españoles de literatura en el vértice del año creciente y del ido. Una poetisa, Juana García Noreña; una novelista, Elena Quiroga. Sólo el nombre de la tercera, Concha Espina, era un nombre suficientemente sabido. El premio norteamericano que ahora traemos a colación ha sido adjudicado a su vez a una mujer, Gwendolin Brooks, por su libro ANNIE ALLEN. ANNIE ALLEN es la triple experiencia vital de la mujer-hija, de la mujer-mujer, de la mujer-madre. He aquí, pues, un libro situado por su material emocional en lo más entrañable de una tradición literaria femenina, que en los Estados Unidos ha tenido siempre tan definitivas mantenedoras como Emily Dickinson, Amy Lowell, Hilda Doolittle...

Gwendolin Brooks, nacida en 1917, era conocida ya desde la publicación, en 1945, de su libro de poemas A STREET IN BRONZEVILLE. Y hay que añadir al hecho de tratarse de una mujer el no menos importante de su raza negra. Gwendolin Brooks viene fluyendo de la misma sangre gloriosamente cantora de Langston Hughes, com si el I, TOO, AM AMERICA de éste fuese haciéndose cada vez más verdad en su radical afirmación identificadora.

J. A. V.

EN LA ARDIENTE OSCURIDAD

* * * Acaso desde hace diez o quince años no se haya estrenado en España obra teatral mejor hecha y más honda que EN LA ARDIENTE OSCURIDAD. Su autor es Antonio Buero Vallejo, ya conocido por su anterior y primera producción HISTORIA DE UNA ESCALERA, que obtuvo el premio «Lope de Vega» 1949.

En un Instituto de educación de ciegos se ha logrado crear un clima de seguridad y de optimismo. Son alumnos totalmente olvidados de su desgracia: corren sin bastones por la casa, charlan, bromean, se enamoran. Es decir (el simbolismo de la obra es evidente), reproducen dentro de su pequeño mundo, acentuadas, las eternas condiciones de la sociedad humana; sobre el pedestal de unas convenciones aceptadas se erige un orden, y la diaria fruición de este orden llega a borrarnos el recuerdo del pedestal. Pero hace, de súbito, su aparición el rebelde, el descontento. En la obra de Buero Vallejo cumple este papel un nuevo alumno que llega al Instituto con la conciencia de su ceguera muy viva, royéndole el alma. En el mundo real, el individuo ardiente y solitario: Kierkegaard, Nietzsche o Unamuno. Las convenciones se estrellan contra el suelo, como cántaros, y un viento grave y frío nos sopla en la cara.

Este gran tema es el que Buero encierra en los tres actos de su obra. Cuando el ciego rebelde entra en la casa, todo se trastrueca: las parejas de enamorados se desunen, la autosugestión hecha hábito inconsciente empieza a disiparse, las corbatas caen liberadoramente de los cuellos. Pero entonces el orden reacciona. Otro ciego, antiguo alumno del Instituto y entusiasta de sus métodos, encarna esta reacción, y se entabla una lucha patética que acaba con el asesinato del intruso. Todo esto lo expresa Buero teatralmente, sin discursos ni

excesos teóricos, lo que no quita para que la obra esté escrita de modo admirable.

Acaso se le puedan reprochar algunos defectos. El tercer acto, sin perder el elevado tono de los anteriores, desconcierta un tanto al espectador, porque el desenlace no está expresado con suficiente plasticidad teatral. No sabemos a ciencia cierta cuál es el clima espiritual que el asesinato del rebelde engendra en la casa y en el alma del asesino. ¿Una simple reanudación del optimismo anterior o una seguridad minada interiormente de tragedia y remordimiento? Cualquiera de ambas soluciones hubiera necesitado mayor y más precisa explanación. El diálogo entre el asesino y la esposa del director del Instituto —única vidente entre los personajes de la obra y único testigo del crimen— apunta a darla, pero se queda un poco diluído y falto de medula.

Aparte de todo esto, recalquemos de nuevo la excelente calidad de la obra. Viene en ciertos aspectos a enlazar con el mundo espiritual de Unamuno (a través, sobre todo, de un drama de don Miguel, tan breve como intenso: LA VENDA), sin que esta descendencia le imbuya sequedad conceptualista y le reste destreza técnica. Su aparición en el ambiente teatral español representa la ruptura de una oculta vena del espíritu nacional, que, con todas las reservas y a falta de palabra menos usada, llamaríamos existencialista: una vena de sangre ardorosa, que ya había brotado a través de la herida poética, en el «tremendismo» de los poetas jóvenes y en HIJOS DE LA IRA, de Dámaso Alonso. Es peligroso, desde luego, que esta vena sangre demasiado, pero es inevitable—y deseable—que se manifieste. Los primeros borbotones tendrán que tener por fuerza un color sombrío; esperemos—en la poesía joven ya se ve algo de esto— que nuestra mesura natural y nuestro íntimo sentido religioso los vaya aclarando.

F. C. G.

MIRANDA, EN SUECIA

* * * La conmemoración del primer centenario del nacimiento de Francisco de Miranda, celebrada el pasado año, ha traído como consecuencia una aportación bibliográfica de notable importancia. Entre los libros y artículos aparecidos con este motivo queremos reseñar una obra publicada en Estocolmo (*). En las páginas de este volumen se presenta traducida al sueco la parte del *Diario* de Miranda correspondiente a su paso por el nórdico país. No se trata de unas notas superficiales y de simple valor personal o turístico. Es bien sabido hasta qué punto fué Miranda un agudo y curioso observador, como hombre del XVIII. Lo visitaba todo, preguntaba mucho y anotaba detalladamente cuanto entraba en la órbita de su atención. De ahí que las páginas de su *Diario* ofrezcan al historiador un rico material que aprovechar a la hora de estudiar las instituciones, hombres y costumbres de la Europa que conoció en sus viajes el singular hombre de acción.

El libro que comentamos sirve para confirmar esta afirmación. Intercalados en el texto aparecen grabados, retratos y recuerdos de los personajes (el rey,

(*) *Miranda, i Sverige och Norge 1787.* Nordiska Museet. Stockholm, 1950.

ilustres políticos, literatos, científicos) a quienes trató Miranda; de las damas cuya amistad frecuentó (entre ellos el de la señora Hall, una de sus amantes, retrato fechado en 1800, que nos presenta a una obesa dama nada sugestiva); museos que visitó, ciudades, paisajes, etc. Estas ilustraciones, espléndidamente reproducidas, poseen en sí mismas un indudable interés y contribuyen a destacar mejor hasta qué punto penetró Miranda en la sociedad sueca.

Pero para el estudioso del precursor de la Independencia hispanoamericana la lectura del apéndice en castellano de este libro le brinda un especial interés. En esas páginas se publican dos fragmentos de las *Memorias* de dos personalidades que conocieron a Miranda: el almirante Tersmedem y el secretario ministerial Rutger Fredrik Hochschild. Ambos nos proporcionan unos curiosos juicios sobre la persona y conducta de Miranda. El almirante Carl de Tersmedem entabla relación con Miranda cuando éste visita la ciudad de Karlskrona. Mala impresión causa el venezolano al almirante, que no duda en llamarle «el insolente personaje». Miranda se conduce mal en sociedad, es mal educado, irrespetuoso. Y al sueco le molesta mucho la ligereza con que habla de España: *me hizo juzgar bastante mal de su carácter, ya que con tanta infamia se pronunciara sobre su propia Nación, y públicamente.* En una comida en casa del conde de Ehrensvärd se muestra tremendamente anticlerical, cargando a la Iglesia todas las culpas de los males españoles. A renglón seguido y *para hacer alarde de su universalidad entró en discusión con Chapman acerca de la construcción naval, pero Chapman, que pronto descubrió su aturdimiento, le abandonó sin decir palabra, y todos nos pusimos a reír de buena gana.*

El juicio del secretario Hochschild es más halagüeño. Habla del *cierto aire de misterio* con que Miranda se rodea, pero señala también que *mostraba poseer vastos conocimientos y tener una inteligencia y perspicacia penetrantes.*

Son dos testimonios curiosos que presentan el interés de proceder de hombres alejados por temperamento del conspirador americano y que constituyen un elemento de importancia más entre los que integran este volumen con que Suecia ha contribuído a la celebración del centenario.

L. C.

«LA ESPAÑOLA», UNIDA

* * * A lo largo de la historia de América, la isla que Colón llamó «La Española» presenta una singular peculiaridad. Ella se llevó la palma y las primicias de la obra colonizadora de España, pues es la tierra dominicana la primera del Nuevo Mundo que sirve de cimiento para, sobre ella, levantar una Catedral, una Universidad y una Audiencia. Desde aquella hora inicial hasta nuestros días, la isla ha tenido una complicada peripecia, que le ha dado una fisonomía excepcional entre los pueblos de nuestra estirpe. Dice mucho el que su suelo esté dividido entre dos repúblicas, la Dominicana y la de Haití, de tan distinta constitución. En este sentido, baste recordar que el pueblo haitiano es el único país de mayoría negra y de habla francesa del continente americano.

El proceso histórico de la isla está principalmente formado por las contiendas y paces de estos dos pueblos. Las diferencias entre uno y otro han provocado hostilidades de distinto grado y consecuencia, de las cuales alguna

sangrienta muestra ha habido en época no lejana. Quizá no sea aventurado afirmar que esta rivalidad ha constituído una seria preocupación en los gobernantes de las dos repúblicas. (Uno de los aciertos, por todos reconocido, del presidente Trujillo es su solución del problema fronterizo y las medidas de orden espiritual y material tomadas para resolverlo.)

Estas consideraciones surgen ante la lectura de la declaración conjunta, hecha pública por los gobiernos de la República Dominicana y de Haití el pasado 19 de febrero. El documento tiene una doble significación: por una parte, constituye una decidida manifestación anticomunista resueltamente expresada, que más adelante comentaremos. Por otro lado, es un buen indicio de que las relaciones entre los dos vecinos isleños marchan por un camino de entendimiento y cordialidad. Para llegar a esta declaración, los dos presidentes —Trujillo y Magloire—celebraron una entrevista, comenzada en la ciudad dominicana Elías Piña y continuada en la haitiana Belladère. Las consecuencias serán fecundas para el entendimiento y buena relación entre los dos países, y para ello se adoptan medidas encaminadas a facilitar los movimientos migratorios, el intercambio comercial—alentado por una propicia política arancelaria—, y, sobre todo, se celebrarán acuerdos culturales y turísticos «en interés de la comprensión y amistad que deben presidir en adelante las relaciones de los dos países».

Pero la nota principal y de mayor trascendencia de la Declaración, en el orden internacional, es su intención anticomunista. Los países del Caribe poseen un valor intrínseco y una situación estratégica, siempre estimados por las distintas potencias mundiales y ahora objeto de preferente atención por el comunismo. Consciente de ello, Norteamérica ha preferido, para guardar el orden y su propia seguridad, mantener en estos pueblos gobiernos fuertes, aunque fuesen injustos. Es lógico que, a la vista de acontecimientos tan poco tranquilizadores como los actuales, los gobiernos conscientes de aquellos países tomen medidas adecuadas. Esto es lo que han hecho los presidentes Trujillo y Magloire al unirse frente a un enemigo común de tanta fuerza agresora como el comunismo.

Quizá una de las consecuencias del peligro ruso sea la de provocar una conciencia de mutua ayuda entre los pueblos hispanoamericanos. Pero sería equivocarse pensar que este motivo es suficiente para conseguir una verdadera integración entre nuestros pueblos. Ni en política interna ni en la internacional sirve el elemento «anti» para, sobre él, edificar definitivas construcciones, y nada permanente y firme puede esperarse de una actitud negativa. Si lo difícil de la hora presente exige medidas de cirugía de urgencia, no debemos olvidar que sólo afirmando los valores fundamentales y esenciales de nuestros pueblos pueden lograrse duraderas formas de vida y plenitud histórica.

L.

INDICE

Páginas

MACHADO (Antonio): *Divagaciones sobre la cultura* 167

1

MARCEL (Gabriel): *El filósofo ante el mundo de hoy* 189
SARTORIS (Alberto): *¿Arquitectura funcional o arquitectura orgánica?* 211
MORALES (Rafael): *«Oda al mar Cantábrico» y otros poemas* 229
EVERTS (Alexandra): *«La Gioconda», ¿es Constanza de Avalos?* 235
WESTERDAHL (Eduardo): *La pintura de Rufino Tamayo* 247
ROSALES (Luis): *Obediencia y libertad* 257
BARÓN CASTRO (Rodolfo): *Cuatro pintores salvadoreños* 281

2

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

FERNÁNDEZ ALMAGRO (Melchor): *Alfonso Reyes y su «Tertulia de Madrid».* 291
SOPEÑA IBÁÑEZ (Federico): *«Mathis der Maler», de Hindemith* 297
MURO OREJÓN (Antonio): *Polémica sobre el Cedulario de Vasco de Puga.* 302
MURILLO RUBIERA (Fernando): *Notas de una segunda vida* 306
NOTAS BIBLIOGRÁFICAS 309
El sentimiento de lo humano en América (309).—*Un viajero por la España de los Reyes Católicos* (310).—*Los derechos argentinos sobre las Malvinas* (311).—*España, en el poeta ecuatoriano José Rumazo* (313).—*Unidad y poder en la paz de América* (315).—*El problema de Belice, historia de una piratería* 317

3

ASTERISCOS

El intelectual y su misión (321).—*Nueva arquitectura española* (322). *Centenario, centenario, que algo queda* (323).—*España literaria en 1950* (323).—*Un retrato de William Faulkner* (325).—*El testamento espiritual de Gide* (326).—*Walt Disney habla de baluarte y de cruzada* (327).—*Nota para Eduardo Mallea* (328).—*Hablemos de cine católico* (328).—*H.-R. Lenormand: un maestro* (329).—*Pulitzer, 1950* (331).—*«En la ardiente oscuridad»* (331).—*Miranda, en Suecia* (332).—*«La Española», unida* (333) 319

¿ADONDE VA HISPANOAMERICA?

SIENDO ORIGEN DE ATENCIÓN PRIMORDIAL PARA NOSOTROS LOS MOVIMIENTOS CULTURALES DE HISPANOAMÉRICA, REPRODUCIMOS A CONTINUACIÓN LOS MANIFIESTOS MÁS IMPORTANTES PUBLICADOS EN LOS ÚLTIMOS MESES SOBRE EL DESTINO COMÚN DE LOS PUEBLOS HISPÁNICOS, Y ABRIMOS UNA SECCIÓN EN NUESTRA REVISTA, DESTINADA ÚNICAMENTE A RECOGER TODAS AQUELLAS APORTACIONES QUE SOBRE EL TEMA TENGAN A BIEN OFRECERNOS NUESTROS LECTORES.

MADRID
1 9 5 1

BASES PARA UNA POLITICA HISPANOAMERICANA

POR

MARIO AMADEO

Antes de entrar de lleno al tema que nos hemos señalado, debemos a los lectores una aclaración: no escribimos para el momento presente. Y no lo hacemos porque no creemos mucho en él. La situación del mundo vuelve estéril toda tarea exclusivamente referida al instante que pasa, y eso obliga como nunca a poner la mirada en el futuro.

El contorno del hombre contemporáneo es tan frágil y provisorio, que su vida se apoya en una hipótesis, en un «como si». Debemos obrar «como si» nuestro mundo fuera perdurable; «como si» el suelo que pisamos fuera inconmovible; «como si» pudiéramos alcanzar con nuestra mano el fruto de nuestro esfuerzo. De otro modo, caeríamos en alguna de las dos tentaciones paralelas y antinómicas que acechan a nuestra época: el nihilismo trágico de los desesperados o el sensualismo grosero de los escépticos.

LA ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL

El problema político que con mayor agudeza se planteará en los días del próximo futuro es el de la organización internacional. ¿Qué formas temporales asumirá el mundo en reemplazo de las que hoy vemos perimidas? ¿Qué perspectivas ofrece la restauración de una comunidad de Estados orientada al bien común? ¿Cómo podemos realizar los pueblos hispánicos la aspiración hacia nuestro común destino?

FALSEDAD DEL DILEMA ORIENTE-OCCIDENTE

El cuadro presente de la política mundial está delineado por dos grandes figuras de signo contrapuesto, pero de idéntica raíz espiritual. Por debajo de los rótulos y las banderas, las diferencias se borran hasta esfumarse. Por eso el dilema que hoy se nos presenta—Oriente-Occidente—es falso. Ni uno de sus términos expresa con fidelidad al auténtico Occidente ni el otro refleja cabalmente los valores tradicionales de Oriente. Gheorgiu, el autor de *La Hora Veinticinco,* lo ha dicho exactamente: el conflicto en cuyo vórtice caerán pronto millones de vidas no es una lucha de civilizaciones; es tan sólo una lucha civil en el seno de la misma civilización técnica. Hay sin duda entre ambos contendientes matices diferenciales cuya enorme trascendencia no pretendemos escamotear. Pero, en última instancia, uno y otro surgen de un mismo hecho histórico: la convergencia de la democracia de masas con el desarrollo industrial. Esa es la alianza, la conjura que agrede hoy al hombre en los últimos baluartes de su origen divino y de su libre personalidad. Frente a la realidad de este asalto, nos son indiferentes las consignas que profiera el atacante.

DOBLE ASPECTO DE LA POLÍTICA HISPANOAMERICANA

No creemos en una política que no siga como la sombra al cuerpo a la imagen espiritual del pueblo que la practica. Nos adelantamos, por tanto, a subrayar explícitamente que las soluciones que propugnamos en el plano del poder son subsidiarias y derivadas de las que se logren en el plano de la cultura. Nosotros haremos, pues, nuestro planteo sobre la base de que estas últimas han sido plenariamente alcanzadas. Porque ¿de qué serviría ponernos de acuerdo en coordinar la acción de nuestros países si cada uno de ellos asume formas de vida inconciliables con su auténtica personalidad?

Un cuadro ordenado de la política hispanoamericana muestra dos aspectos que deben ser examinados separadamente. El primero señala la conducta colectiva a seguir respecto de los Estados que no integran la comunidad de pueblos hispánicos: la acción *ad extero*. El segundo indica las normas que deben regir sus relaciones recíprocas: su régimen interno de relaciones. Consideremos uno y otro en orden sucesivo.

Las diferencias que separan a los pueblos hispánicos de Norte, Centro y Sudamérica han determinado en algunos la convicción de que no existe entre ellos ninguna suerte de comunidad. Fué ésa especialmente la convicción que arraigó en los países del extremo sur, absortos, durante el último tercio del siglo XIX y durante el primer tercio del siglo XX, en su diálogo con Europa. Pero a raíz de la segunda guerra mundial, ese diálogo se ha interrumpido. Hoy hasta la Argentina—el más europeizante de los Estados americanos—ha adquirido ya clara conciencia de su raigambre continental.

CORRIENTES DE OPINIÓN EN HISPANOAMÉRICA

Si la conciencia de la unidad fundada en la ubicación geográfica se ha impuesto plenamente, no ocurre desgraciadamente lo mismo con la que se inserta en el común origen. Existe sin duda en todo el mundo español de América un subsuelo de creencias vitales irremisiblemente adscrito a nuestro origen histórico. Este subsuelo, que aflorará intacto en cuanto se remueva la capa superficial de las influencias extrañas, es el soporte más sólido en que se asienta nuestra acción. Por encima de él, grupos numerosos y pujantes—reclutados especialmente en la juventud y en los medios intelectuales—reivindican con argumentos racionales la acción civilizadora de España y acatan los cánones de vida por ella implantados. Son estos grupos, hoy minoritarios, los elementos que pondrán en acto la potencialidad pasiva de los pueblos y les devolverán su verdadera fisonomía. Esa será su grandeza y ésa su responsabilidad.

Pero a su lado, y en posiciones políticas circunstancialmente más ventajosas, otras dos tendencias se disputan el primado de los espíritus. Una, que cuenta a su favor con la mayoría de las palancas estatales y posee vigorosos respaldos económicos, acepta la hegemonía norteamericana y se ha plegado a su *weltanschauung*. Es la raza de los frívolos o los descastados, los que se han vendido al oro o se han rendido a los prestigios exteriores del éxito. Este grupo encuentra su mayor fuente de reclutamiento en los residuos de las clases otrora dirigentes de América. Otra tendencia, de filiación indigenista, que aborrece nuestra más auténtica tradición espiritual y que posee la adhesión en algunos países de grandes masas populares, proclama reivindicaciones exclusivamente sociales y se ex-

presa en fórmulas de izquierda revolucionaria. Esta tendencia, sin estar necesariamente bajo la órbita de influencia de Moscú, tiene afinidades sustanciales con la ideología comunista.

En tales condiciones, es sensato admitir que un programa político de rígida ortodoxia en la acción «hacia afuera» de los pueblos hispanoamericanos no es viable de buenas a primeras. Pero como ya hemos dicho que no escribimos para el presente inmediato y como para la realización eficaz de nuestro pensamiento damos por supuesta la vigencia de ciertas ideas básicas fundamentales, se nos permitirá omitir la exposición de esos factores adversos. Si los hemos mencionado expresamente es para que no se piense que los ignoramos ni que subestimamos su gravitación.

HISPANOAMÉRICA Y LOS ESTADOS UNIDOS

La primera realidad con que se enfrenta Hispanoamérica fuera de sí misma son los Estados Unidos. La actitud subjetiva respecto de este país y de lo que significa culturalmente puede variar según los temperamentos. Pero la política no se inspira solamente en emociones individuales, sino también en hechos objetivos. Y los dos hechos centrales determinados por la presencia de Estados Unidos en América nos parecen ser los siguientes: Primero, que *una Hispanoamérica que quiera ser fiel a su propia esencia jamás podrá llegar a una intimidad entrañable con los Estados Unidos.* Segundo, que una Hispanoamérica que quiera realizar en paz su propia misión en el mundo debe procurar, por todos los medios compatibles con su dignidad, promover un *modus vivendi* honorable con los Estados Unidos.

Estos dos postulados previos de la política hispanoamericana no son inconciliables. Pero, para que esta armonía de contrarios llegue a concertarse, es indispensable que el primero de ellos se afirme tan plenamente, tan categóricamente, que se haga carne en el pueblo norteamericano y de modo particular en sus conductores políticos. De lo contrario se perdurará en el permanente equívoco que hasta ahora ha sido causa de los recelos y desconfianzas infiltrados entre los dos agrupamientos étnicos. *Cuando los Estados Unidos se persuadan definitivamente que la absorción espiritual y el sojuzgamiento político de los países hispanoamericanos es imposible, habrá llegado el momento de entenderse seria y aun cordialmente con ellos.*

NOS OPONEMOS A LA AGRESIÓN

El primer postulado exige oponerse con máxima energía a la agresión política, económica, cultural y jurídica. Mientras la acción política de Estados Unidos en Hispanoamérica asuma—como hasta ahora ha asumido—esas formas agresivas, seremos sus más enérgicos e irreconciliables adversarios. No importa que la agresión sea grosera o solapada; que se realice mediante expediciones o mediante pactos; que se llame *big stick* o *buena vecindad.* A lo que nos oponemos es al fondo mismo del intervencionismo, no tanto a sus exteriorizaciones visibles. Por eso nos negamos a admitir la adopción de formas de vida norteamericanas, respetables acaso en sí mismas, pero odiosas en cuanto artificialmente trasplantadas. Por eso nos oponemos a nuestra inclusión apriorística en un bloque mundial de potencia en el que no tenemos ni voz ni voto ni hacemos

pesar nuestros valores. Por eso, finalmente, repudiamos la firma de convenios internacionales que enajenan por anticipado nuestra libertad de acción y nos convierten en títeres sin autoridad y sin estilo.

Como esta actitud de irrevocable anatema a los intentos absorbentes no es unánime ni ha sido asumida por casi ningún Gobierno hispanoamericano, subsiste el malentendido a que antes hacíamos referencia. El Gobierno y aun el pueblo de la Unión Norteamericana están persuadidos de que su política actual —cualquiera sea su formulación retórica—es la más apta para ganar a Hispanoamérica. A consolidar esa convicción cooperan la ceguera de los ideólogos y el servilismo de los obsecuentes. No ha existido hasta ahora, que sepamos, ninguna tentativa eficaz y seria de informar sinceramente a los norteamericanos sobre sus errores de táctica. Porque donde no ha habido sumisión abyecta ha habido diatribas frenéticas. Y éstas tampoco coadyuvan a la verdadera solución.

CONVENIENCIA DE UN ENTENDIMIENTO PARITARIO CON EE. UU.

Superado el equívoco antes aludido, hay una amplia vía de entendimiento entre Hispanoamérica y Angloamérica. Nótese bien que decimos con Hispanoamérica y no con cada uno de los países hispanoamericanos. Porque *uno de los prerrequisitos más importantes de la inteligencia que propugnamos es que se termine de una vez con la ficción que obliga a cada país hispanoamericano a tratar con Estados Unidos aislada e independientemente de los demás.* El «divide y reinarás», a que esa ficción responde, debe quedar definitivamente desterrado. *A los efectos de la política general del Continente sólo existirán jurídica y políticamente dos bloques.* Así se actuará en paridad de condiciones.

De tal manera articuladas, Hispanoamérica y Angloamérica tendrán mucho que decirse. Del diálogo económico no nos toca aquí ocuparnos. Del diálogo político podemos afirmar que podrá abarcar todas las materias imaginables, inclusive la acción conjunta para salvaguardar los valores respectivos en el campo de la política mundial. Porque una Hispanoamérica que forme una sola unidad respecto de la política externa, no solamente podrá hacer valer la fuerza inmensa de sus recursos materiales, sino también el peso incalculable de su patrimonio moral. Toda acción coordinada que se cumpla fuera del área continental no traducirá así el interés de uno al que empuja la voluntad esclavizada de los demás. Será el interés de dos iguales que se auxilian libremente en nombre de las cosas comunes que ambos tienen que proteger.

¿Qué puede aportar cada miembro a un entendimiento fundado en las precedentes bases? Nosotros los de Hispanoamérica traeremos como capital intocado nuestro acervo cultural; nuestro sentido universal de la vida; una mayor riqueza de nuestro ser psicológico. Ellos, su brazo secular, su capacidad técnica, su innegable salud vital.

HISPANOAMÉRICA FRENTE A EUROPA

La segunda realidad que debe encarar Hispanoamérica es la de Europa, la vieja Europa tan entrañablemente alojada en nuestro corazón. Adelantémonos a decir—para no tener que repetirlo—que nosotros rechazamos esa filosofía que pretende erigir un mesianismo americano en cuyo nombre da por superada la etapa europea de la cultura occidental. No solamente creemos que Europa tiene

aún mucho que decir, sino que aún no ha dimitido de su rectoría espiritual. La admisión de ese hecho debe ser el alfa y el omega de nuestra política con los pueblos del Viejo Mundo. Es verdad que, sin mengua de ese reconocimiento, debemos registrar en los pueblos americanos una madurez que ya no tolera formas coloniales de trato.

Europa camina hacia su unidad, sólo demorada por el odio ideológico que promovió la última guerra. Cuando la unidad europea adquiera personería jurídica—aun antes acaso que la adquiera Hispanoamérica—debemos buscar con ella una íntima inteligencia en las relaciones de poder. Porque la política hispanoamericana—en el esquema que entrevemos—encontrará su equilibrio entre las dos fuerzas primordiales que la circundan. Con Europa se defenderá de todo eventual renacimiento del imperialismo norteamericano. Y fuerte y próspera, porque unida en su interior podrá entenderse con Europa y los Estados Unidos en la tarea de salvar a Occidente de la marea que amenaza sumergirlo.

EL PELIGRO ORIENTAL

Desde hace dos mil años Europa—la raza blanca—sólo conoció un enemigo: el mundo abisal de Oriente, las miríadas de enjambres que obsesionaron la imaginación medieval de Chesterton. Ese peligro es hoy inminente. No nos referimos exactamente al comunismo staliniano: hemos dicho ya que lo consideramos como una emanación decadente de nuestra propia civilización técnica. Nos referimos al levantamiento en masa de los pueblos asiáticos. Ese peligro, repetimos, es hoy inminente porque, como lo recuerda Spengler, el hombre blanco ha traicionado su misión civilizadora y ha entregado a sus enemigos ontológicos los secretos de su técnica. Pero la lucha contra la rebelión oriental sólo tendrá taxativa validez cuando sea conducida en nombre de esos valores cuya sombra siquiera queremos salvar. Entre tanto, Hispanoamérica se desentiende, en la órbita de su intimidad, de toda contienda que no lleve ese signo. Porque también en política la penitencia amarga es preferible a la impunidad feliz.

RELACIONES DE LOS PUEBLOS HISPANOAMERICANOS ENTRE SÍ

Hemos hablado hasta ahora de Hispanoamérica como de una unidad y nos hemos esforzado por trazar las líneas esenciales de su conducta comunitaria. Pero al dar preferencia a este tema, no hemos pretendido negar la legitimidad de las diferencias locales que obligan a considerar la existencia y los modos de una política hispanoamericana referida a las relaciones recíprocas de los agregados que la componen. A ello dedicaremos la parte final de esta exposición.

El primer postulado de la política hispanoamericana, vista bajo este aspecto, es el reconocimiento y respeto celosos de los núcleos políticos que integran el sistema. *Cuando hablamos de Hispanoamérica no pensamos en términos de Superestado: nos referimos a una comunidad de pueblos que mantienen incólumes sus peculiaridades y sus prerrogativas propias. No pretendemos abolir las soberanías nacionales; queremos, eso sí, que cobren sentido en una empresa universal.* Más aún; lo que debe distinguir a Hispanoamérica de otros nucleamientos regionales es la libertad y el respeto con que se traduzcan las relaciones políticas de sus miembros.

EN HISPANOAMÉRICA NO DEBE HABER HEGEMONÍAS

Corolario del principio expuesto es que no debe haber, en forma explícita o sobrentendida, ninguna potencia hegemónica en el marco hispanoamericano. Y ello por una razón de derecho tanto como por una razón de hecho. *Por una razón de derecho porque toda hegemonía*—aun en el sentido lícito que pueda tener la expresión—*se funda en una superioridad ejemplar que no posee sobre los demás ningún país hispanoamericano. Y por una razón de hecho porque ningún país hispanoamericano es suficientemente fuerte como para imponer su voluntad a la comunidad de que forma parte. A lo sumo podrá hablarse de una mayor atribución de responsabilidades.* Estas, lo mismo que las obligaciones que le son inherentes, recaerán sobre el país o los países que por su mayor independencia económica, su mayor aislamiento geográfico, su grado de adelanto, están en condiciones de promover sin impedimentos insuperables la formación del bloque regional que preconizamos. Si este principio de la eliminación de las hegemonías nacionales se coloca como sillar inmutable del nuevo edificio, se eliminará uno de los impedimentos más graves que se oponen a su construcción: la desconfianza recíproca.

LOS SUBGRUPOS REGIONALES

El hispanoamericanismo debe respetar el hecho de las comunidades políticas que comprende, porque negarlas sería vulnerar tradiciones y herir sentimientos hoy ya profundamente arraigados en los pueblos. Muchas de estas comunidades habrán podido tener algo de artificial en su génesis; no siempre ha estado ausente de su formación el interés extraño. Pero el poder adunante del Estado es tan vigoroso, tan poderosa es la apelación imaginativa de los símbolos que lo representan, que pretender remontar el cauce del tiempo y reconstituir unidades políticas más vastas mediante eliminación de las actuales sería contraproducente y utópico. En cambio, es perfectamente factible y debe ser axioma fundamental del hispanoamericanismo el reconocimiento y el fomento de subgrupos regionales organizados sobre la base de afinidades geográficas, de comunidades de intereses económicos y de paralelismos estrechos en la formación histórica. *Esta etapa intermedia entre el Estado nacional y la organización regional general debe ser explícitamente tenida en cuenta en la política recíproca de los Estados hispanoamericanos.* La formación de estos subgrupos regionales puede responder, en rasgos genéricos, a las antiguas divisiones administrativas del Imperio español. Y ello no tanto por su origen histórico cuanto porque responden a sólidas realidades de hecho. *La cuenca del Plata, el litoral del Pacífico, la gran Colombia, el Caribe, la altiplanicie del Anahuac, pueden ser los centros geográficos principales de esos subgrupos. Conferencias periódicas, acuerdos económicos, uniones aduaneras, deberían ser las principales manifestaciones de vida de esta realidad, tan evidente y tan combatida.*

LAS FORMAS DE GOBIERNO, MATERIA PRIVATIVA DE CADA ESTADO

Hemos señalado, como principal fundamento del hispanoamericanismo, el respeto a los núcleos políticos que lo integran. Ahora bien: ese respeto será ilusorio si no se extiende a la forma política de cada uno de los Estados. La

evolución última del sistema panamericano ha impuesto la identificación forzada entre la convivencia pacífica y la vigencia de un determinado sistema de gobierno. Así lo disponen varios instrumentos internacionales, como el acta de Chapultepec y la Carta de Organización de los Estados americanos. Puntal de nuestra política será, en cambio, dejar rigurosamente librado al criterio de cada comunidad nacional la forma de gobierno que prefiera, sin que ninguna pueda ser juzgada *per se* atentatoria contra la paz y la seguridad del conjunto. Este principio tiene por principal objetivo eliminar las pretensiones intervencionistas de tan dolorosa memoria, cuyo fundamento aparente era restablecer «la forma democrática de gobierno». Como consecuencia de este principio, el no reconocimiento de los gobiernos de hecho quedará proscripto como instrumento normal de la política hispanoamericana. Finalmente, el régimen de derechos y libertades individuales debe ser materia privativa de cada Estado en las relaciones jurídicas que mantiene con sus propios nacionales.

EL ORGANISMO JURÍDICO HISPANOAMERICANO

La comunidad hispanoamericana debe traducir su acción política mediante un organismo permanente cuyo instrumento fundamental salvaguarde expresamente los principios antes expuestos. Este organismo deberá coordinar la acción de las repúblicas en su proyección exterior, pero sin imponer decisiones mayoritarias a los disidentes. La unidad debe resultar de la homogeneidad de puntos de vista más que de la voluntad de los más, arbitrariamente impuesta. El régimen de consultas creado por el sistema panamericano puede ser incorporado a la vida regular del hispanoamericanismo, aunque restableciendo su auténtico alcance. Las consultas entre los países de Hispanoamérica deberán ser verdaderos intercambios de opiniones y no asambleas ficticias destinadas a la recepción y cumplimiento de las «órdenes de arriba».

LA NACIONALIDAD HISPÁNICA

Si la comunidad hispanoamericana es algo más que un conglomerado ocasional y traduce identidades humanas profundamente arraigadas, debe expresar jurídicamente la existencia de esas realidades. En otros términos, el sistema hispanoamericano no puede ser la mera asociación de Estados coordinados en su acción, sino que de alguna manera debe reflejar su operancia en las vidas individuales. Si en cada uno de los habitantes de las repúblicas agrupadas hay —aparte de su nacionalidad propia—un hispanoamericano, ese modo de ser hispanoamericano debe manifestarse en el plano de los derechos y las obligaciones. Un argentino no debe quedar equiparado a un extranjero en Méjico ni un mejicano a un extranjero en la República Argentina. Por ello consideramos que la estructura que propugnamos sería incompleta y precaria si no estableciera el principio de la nacionalidad hispanoamericana.

Por lo demás, a este régimen puede llegarse gradualmente. Así, en una primera etapa cada país concedería a los nacionales hispanoamericanos una serie de derechos superiores a los de los extranjeros, aun cuando más restringidos que los otorgados al nacional. Agilización en la obtención de la carta de ciudadanía y equiparación al nativo en el desempeño de determinadas funciones

públicas podrían ser las conquistas de esta etapa intermedia. La meta final sería la igualdad total de derechos políticos y civiles de los nacionales hispanoamericanos en todos y cada uno de los países que forman la comunidad.

LAS RELACIONES CON ESPAÑA

Hemos dejado deliberadamente para el final de esta exposición el tema más delicado de cuantos suscita la idea que defendemos: las relaciones con la madre España. Es evidente que España, para la comunidad hispánica de naciones americanas, no puede quedar colocada en el mismo plano que cualquier otro país extranjero. Nos preguntamos entonces: ¿cuál debe ser el *status* que regule las relaciones políticas entre Hispanoamérica y el tronco común?

Una primera respuesta—tal vez la más natural y espontánea—es que España entre a formar parte del sistema con el mismo título y en el mismo rango que los otros Estados. Pero esta solución no conduciría—nos parece—a realidades profundas de carácter histórico. Conviene, en primer término, recordar que, sin mengua de los vínculos que mantiene con sus hijos americanos, España ha sido, es y será una nación europea. Y si bien nosotros hemos descartado todo exclusivismo continentalista fundado en falsas ideas mesiánicas, tampoco hemos desconocido el hecho fundamental de la convivencia geográfica. España tiene sus problemas propios, fruto de su ubicación espacial. Una incorporación jurídica de España al sistema hispanoamericano podría ser más engorrosa y molesta para la misma España que para los países de Hispanoamérica.

LA UNIDAD ESPIRITUAL CON LA MADRE PATRIA

Por ello pensamos que el *status* de excepción podría salvaguardarse mediante una estrecha comunidad de acción en el campo de la política mundial y una participación *ocasional* en los organismos regionales, cada vez que una cuestión de interés común reclamara la celebración de acuerdos o el intercambio de puntos de vista. Muy particularmente se invitaría a España a participar en el sistema de consultas cuando correspondiera tomar una actitud colectiva frente a un problema de interés universal.

De este modo, España no formaría parte mecánica de la organización hispanoamericana, pero tampoco estaría excluída de su seno. Y no olvidemos, por lo demás, que el problema finca más en establecer una comunidad de miras ideológicas que crear formas institucionales de colaboración. De nada servirían éstas si faltara el presupuesto indispensable de aquéllas. *Pero la comunidad hispánica que nosotros queremos no puede concebirse sin la presencia espiritual de España.* Y esto es lo que interesa en definitiva.

CONCLUSIÓN

Hemos llegado ya al término de este somero esbozo de una futura fórmula de colaboración internacional fundada en realidades profundas del alma colectiva. A esta altura necesitamos repetir *ex abundantia cordis* lo que dijimos al comienzo: no escribimos para el momento presente; escribimos para el futuro. A todo aquel que tache de utópicas nuestras previsiones le decimos que si esa calificación se refiere a las posibilidades del día de hoy, su juicio no nos sor-

prende. Si se refiere al mañana, le pedimos a nuestra vez que esté dispuesto a sorprenderse. Cuando se ha visto en veinte años caer docenas de monarquías, disolverse imperios mundiales, aparecer y desaparecer movimientos ideológicos, pasar del individualismo al socialismo, morir en dos guerras cincuenta millones de seres humanos, no ha de extrañar que en mucho menos plazo se realicen ideales que hoy parecen borrosos y lejanos. Basta que un grupo de almas limpias y voluntades inquebrantables crea en ellos y esté dispuesto a morir por ellos. Si coincide con los inapelables designios de Dios, ninguna fatalidad podrá paralizar su victoria.

DECLARACION DE SALTA

El día 25 de enero, reunidos en la ciudad de Salta un grupo de argentinos, bolivianos, chilenos, paraguayos, peruanos y uruguayos, acordaron formular la siguiente declaración:

I.—El hispanoamericanismo es un movimiento que procura la unión de los pueblos hispánicos del Continente americano.

II.—La religión, el idioma, el origen histórico, las tradiciones, la convivencia territorial, los rasgos anímicos y la conciencia de un destino y una misión comunes constituyen el ideal que justifica e impulsa al movimiento hispanoamericano.

III.—El hispanoamericanismo no se funda en discriminaciones raciales ni reconoce privilegios basados en presuntas superioridades étnicas.

IV.—El hispanoamericanismo rechaza toda actitud imperialista, ya sea dentro o fuera de los límites de Hispanoamérica. No concibe otra forma de expansión que la que surge de la aceptación pacífica de sus ideales de vida.

V.—El hispanoamericanismo combate la infiltración del ideal, uso y normas jurídicas extrañas a la idiosincrasia de los pueblos de Hispanoamérica.

VI.—El hispanoamericanismo fomenta las relaciones de paz y armonía entre Hispanoamérica y las demás naciones o comunidades regionales que existen en el mundo sobre la base de la igualdad de trato.

VII.—A los efectos de la política general del Continente y en sus relaciones extracontinentales, Hispanoamérica actuará como una sola unidad.

VIII.—El hispanoamericanismo condena todo intento de unir a los países de Hispanoamérica en función exclusiva de los intereses materiales o con el señuelo de la lucha de clases. Denuncia como oportunista y fingida la pretensión del comunismo de erigirse en defensor de la unidad y la independencia hispanoamericanas.

IX.—El hispanoamericanismo auspicia un entendimiento estrecho con los países europeos y expresa la esperanza de que Europa recupere la unidad asentada sobre el fundamento de los principios cristianos que le dieron origen.

X.—El hispanoamericanismo niega validez a todo intento de unificación internacional o regional apoyado en las fórmulas doctrinarias y retóricas que inspiran la Carta de las Naciones Unidas y otras instituciones análogas.

XI.—El hispanoamericanismo descalifica la llamada «Organización de los Estados Americanos» como entidad representativa de los países de Hispanoamérica. Condena el sistema panamericano en cuanto constituye el principal elemento de la voluntad imperialista de los Estados Unidos en el Continente.

XII.—El hispanoamericanismo no adopta ni alienta ningún régimen determinado. Pertenece en exclusividad a los Estados que formen la comunidad hispanoamericana desde la forma de gobierno que considere conveniente.

XIII.—El hispanoamericanismo repudia todas las formas de intervención, ya sea individual o colectiva, ya sea militar o económica, ya sea de hecho o basada en argumentos jurídicos. Ninguna organización que agrupe a los países de Hispanoamérica aconsejará o impondrá sanciones coercitivas contra sus miembros.

XIV.—El hispanoamericanismo no se propone destruir la independencia política de los países que integran el sistema, cuya integridad soberana respetan. Repudia todo anexionismo fundado en la voluntad de conquista.

XV.—Todos los países de Hispanoamérica son iguales y ninguno puede aspirar al ejercicio de hegemonías sobre los demás.

XVI.—La preferente situación económica y geográfica de que benefician algunos países de Hispanoamérica sólo puede implicar una mayor suma de deberes y responsabilidades respecto de la comunidad de que forman parte.

XVII.—La liberación económica de Hispanoamérica y la destrucción de los instrumentos de opresión financiera que pesa sobre sus pueblos son nota primordial del movimiento hispanoamericano.

XVIII.—El hispanoamericanismo reconoce solemnemente los vínculos excepcionales que unen a la comunidad hispanoamericana con España y Portugal en cuanto países forjadores de su personalidad. Ambos Estados tendrán cabida, dentro de condiciones especiales, en el seno de la organización hispanoamericana.

XIX.—Los nacionales de los países de Hispanoamérica y de España y Portugal poseerán, en cada uno de los demás, un *status* que los asimile en lo posible a los nativos. Ningún hispanoamericano deberá ser considerado como extranjero en los demás países hispanoamericanos.

XX.—El hispanoamericanismo reconoce y fomenta la existencia de subgrupos regionales constituídos en virtud de la proximidad geográfica y de la comunidad de intereses económicos. Considera primordial la libertad de formar uniones aduaneras y otros entendimientos contractuales entre los miembros de tales subgrupos.

XXI.—El hispanoamericanismo declara inadmisible la subsistencia de regímenes coloniales mediante los cuales algunos pueblos hispanoamericanos son oprimidos por potencias extranjeras. La independencia de Puerto Rico y la evacuación de los territorios ilegítimamente ocupados es anhelo unánime de Hispanoamérica.

XXII.—El hispanoamericanismo propenderá a la formación de una organización jurídica que involucre a todos los países de Hispanoamérica y sea el órgano de su voluntad política frente al resto del mundo.

XXIII.—Hispanoamérica no acepta la imposición de dilemas que la obliguen a participar en conflictos de poder o en luchas imperialistas en que se jueguen intereses extraños. Advierte la existencia real de un peligro grave para la cultura occidental y está dispuesta a asumir plenamente su parte de responsabilidad en toda auténtica lucha contra ese peligro.

XXIV.—Ningún interés local o partidario podrá ser invocado para enervar los primeros contenidos en la presente declaración.

Salta, 23 de enero de 1950.

I BIENAL HISPANOAMERICANA DE ARTE

CONVOCATORIA

El Instituto de Cultura Hispánica y la Junta Organizadora de la Exposición Bienal Hispanoamericana de Arte, convoca a todos los artistas españoles e hispanoamericanos y de los países invitados de honor que residan en España o en cualquier otro punto de Europa, y les invita a tomar parte en este primer Certamen con arreglo a las siguientes bases:

1.º La inauguración de la Exposición se verificará el día 12 de octubre de 1951, y las obras se deberán encontrar en Madrid, en los locales del Museo Nacional de Arte Moderno, hasta las doce horas de la noche del día 31 de agosto. Este plazo es improrrogable.

2.º Cada artista podrá presentar un máximo de tres obras, y es condición indispensable que estas últimas no hayan figurado previamente en Certámenes oficiales de carácter nacional. En determinados casos, la Junta Organizadora puede hacer uso de las facultades que a este respecto le confieren los Estatutos.

3.º Siempre que la facturación y expedición de las obras que se remitan a Madrid desde provincias esté hecha antes del 31 de agosto, el Jurado las considerará como recibidas.

4.º Para efectos de premio se excluirán los artistas ya fallecidos.

5.º La Exposición Bienal Hispanoamericana de Arte está integrada por las manifestaciones de las Bellas Artes que a continuación se expresan, divididas en cuatro secciones: *a*) Arquitectura, incluída la especialidad del Urbanismo, planos, dibujos, perspectivas, maquetas y fotografías de obras realizadas y en proyecto. *b*) Escultura. *c*) Pintura en todos sus procedimientos. *d*) Dibujo y Grabado.

6.º Es de cuenta de los artistas el hacer llegar sus obras a la sede de la Exposición, que responderá sólo de los gastos de desembalaje y reembalaje.

7.º Cada envío deberá ir acompañado por la ficha de inscripción, que será facilitada a los artistas por la Secretaría General del Certamen, calle Marqués del Riscal, 3, Madrid.

8.º En las fichas de inscripción de las obras deberá constar expresamente si el artista las pone a la venta o si con ellas concurre a los premios bajo cláusula de adquisición. En ningún caso esa declaración podrá ser anulada por otra posterior, ni podrá ser aumentado el precio declarado inicialmente. En la Secretaría de la Bienal funcionará una sección especialmente dedicada a la venta de las obras. Las ventas serán realizadas según lo dispone la ley, reglamentos e instrucciones oficiales en vigor.

9.º Las obras premiadas quedan en propiedad del Instituto de Cultura Hispánica o de la entidad que otorgue los respectivos premios, y caso de que el artista se reserve la propiedad de la obra, se le discernirá el correspondiente premio de honor, reservándose el premio en metálico la Junta Organizadora, que lo pondrá a disposición del Jurado de Selección para la creación de nuevos premios.

10. El Instituto de Cultura Hispánica otorga, para los participantes en esta Exposición, los siguientes premios:

ARQUITECTURA Y URBANISMO: Gran premio de 100.000 pesetas.

ESCULTURA: Gran premio de 100.000 pesetas.

PINTURA: Gran premio de 100.000 pesetas.

DIBUJO Y GRABADO: Gran premio de 50.000 pesetas (Dibujo) y gran premio de 50.000 pesetas (Grabado).

11. Todos los premios que posteriormente fueran instituídos serán adjudicados por el Jurado de Calificación y se anunciará oportunamente su concesión y su cuantía.

12. Los artistas que no residan en Madrid deberán nombrar una persona que los represente.

13. El Jurado de Calificación iniciará sus reuniones a partir de la fecha de inauguración, y deberá emitir el fallo en un plazo no superior a treinta días, a contar desde la fecha de apertura.

14. Los acuerdos del Jurado de Calificación serán tomados por mayoría de votos.

15. La Junta Organizadora, en uso de sus facultades y siempre que lo estime justificado, podrá admitir a este Certamen obras presentadas fuera de concurso.

16. Los premios otorgados a obras escultóricas en materia no definitiva, no implican el derecho a recabar la fundición de las mismas.

17. Se recomienda a los artistas que residan en las distintas poblaciones españolas que se presenten a la Exposición Bienal a través de los Certámenes regionales, que organizan las Asociaciones filiales del Instituto de Cultura Hispánica, y que son las siguientes:

Instituto de Estudios Hispánicos, de Barcelona.

Asociación Cultural Iberoamericana, de Badajoz.

Asociación Cultural Iberoamericana, de Bilbao.

Asociación Cultural Iberoamericana, de Murcia.

Asociación Cultural Iberoamericana, de Salamanca.

Asociación Cultural Iberoamericana, de La Coruña.

Asociación Cultural Iberoamericana, de Sevilla.

Asociación Cultural Iberoamericana, de San Sebastián.

Asociación Cultural Iberoamericana, de Valladolid.

Real Academia Hispanoamericana, de Cádiz.

Casa de América, de Granada.

Instituto Iberoamericano, de Valencia.

Instituto Hispánico de Aragón, Zaragoza.

Instituto Canario de Cultura Hispánica, de La Laguna.

RESOLUCIONES DEL CONGRESO DE COOPERACION INTELECTUAL

CREACIÓN DE LA OFICINA DE COOPERACIÓN

Créase, en el seno del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid, la Oficina de Cooperación Intelectual Hispanoamericana, encargada de dar cumplimiento a los acuerdos y resoluciones del Congreso; de fomentar el intercambio cultural entre Portugal, Brasil, Filipinas, España y los países americanos de habla española, y de informar y relacionar a los individuos y grupos intelectuales de aquellos países y regiones con los elementos culturales del resto del mundo.

DEFENSA DEL IDIOMA

1.º Recomendar a los Institutos de Cultura Hispánica arbitren los medios para que las respectivas Academias de la Lengua, Universidades, etc., elaboren un Diccionario exhaustivo de la Lengua, teniendo en cuenta que el origen y la etimología de las voces, la sinonimia y localización geográfica, que servirá para la elaboración de una Geografía o Atlas Lingüístico hispanoamericano.

2.º Recomendar a la Real Academia Española, las Academias correspondientes de la Lengua y los Ministerios de Educación, para que se organicen y fomenten, dichas Academias de la Lengua, de modo que se conviertan en organismos vivos y eficaces y en defensores constantes de los valores del idioma.

3.º Recomendar la castellanización y alfabetización de las razas autóctonas, especialmente en las regiones donde el porcentaje de alfabetos indígenas fuese mayor. Sugiere el Congreso se obtenga de cada Gobierno hispanoamericano estudie la posibilidad de crear un fondo especial con vistas a la constitución de un fondo internacional para este objeto.

POLÍTICA DEL LIBRO

1.º Procurar se establezca la reciprocidad de registros de la propiedad intelectual.

2.º Ampliación de la prescripción de los derechos de autor al plazo más largo previsto por las convenciones internacionales.

3.º Dominio público, sobre los derechos de autor ya prescritos, protegidos. Recaudación de los derechos por el Estado, y administración de los fondos de un patronato.

DIFUSIÓN DEL LIBRO

1.º Propugna la constitución de un Banco editorial que abra amplios créditos bancarios para las operaciones mercantiles referentes al libro, que subsanen las dificultades monetarias existentes en los diversos países, consiguiendo el abaratamiento del libro y su mayor difusión.

2.º Creación de empresas hispanoamericanas de exportación e importación para facilitar las transacciones internacionales del libro.

3.º Conseguir de los Gobiernos hispanoamericanos autoricen que rijan los cambios del mercado libre de valores en beneficio del libro.

4.º Reducción de tarifas postales en favor del libro, revistas, prensa, etc., en los envíos como cortesía.

5.º Desaparición de tarifas aduaneras que dificultan el tráfico del libro, sugiriéndose como modelo el acuerdo argentino-español de 1942-43.

6.º Gestión ante las empresas periodísticas y las difusoras para la reducción de tarifas en la propaganda del libro.

7.º Revisión de la distribución del precio del libro, de común acuerdo to-

dos los que intervienen en su producción.

8.º Gestión de exención de impuestos fiscales que graven al libro escrito en castellano.

9.º Creación de un Departamento bibliográfico que lleve a cabo índices bibliográficos general, contemporáneo e histórico, principalmente la bibliografía hispanoamericana, editada en forma rotativa de países por lustros.

10. Publicación de una revista bibliográfica euroamericana.

11. Creación por medio de donativos recíprocos de bibliotecas hispanoamericanas y de bibliotecas de España en Hispanoamérica.

12. Constitución del Club del Libro, que sirva a sus socios el mejor libro del mes, antes de ser puesto a la venta pública, el que será seleccionado por un Jurado capacitado.

13. Creación de las Cámaras del Libro para la distribución y divulgación del libro español.

14. Que se consiga por la prensa y la radio se preste mayor atención a la crítica de libros.

15. Publicación de un Directorio de intelectuales hispanoamericanos.

16. Necesidad de la urgente difusión de la novela y el teatro en lengua española.

17. Necesidad de intensificar la divulgación de la creación intelectual en lengua española en toda Europa.

18. Reclamar el control de las ediciones del libro.

PRENSA

1.º Que la Oficina de Cooperación Intelectual estudie los medios convenientes para llegar a la creación de una Agencia periodística hispanoamericana.

2.º Sugerir al Instituto de Cultura Hispánica la conveniencia de convocar un Congreso de Prensa con el objeto de que estudie la formación de esta Agencia noticiosa.

3.º Propugnar la creación de una Sociedad hispanoamericana de autores de prensa que garantice la percepción de los derechos de autor por trabajo reproducido en otros periódicos.

4.º Que la Oficina de Cooperación Intelectual y los Institutos de Cultura Hispánica se interesen por que en todos los periódicos escritos en castellano se establezca una sección permanente informativa del movimiento cultural hispanoamericano, y que sean estos organismos los que proporcionen a los periódicos el material necesario para esta sección.

5.º Que los Institutos de Cultura Hispánica aseguren la acción continua temporal y comunicadora de las buenas revistas culturales que actualmente se escriben en castellano, procurando el intercambio de comunicaciones y de ideas, entre ellas, y su difusión fuera del ámbito de España.

ENSEÑANZA

1.º Inclusión en los planes de estudio de los diversos países de la comunidad hispánica de asignaturas que proporcionen el conocimiento recíproco de la Geografía y la Historia.

2.º Recomendar al Ministerio de Educación en España la creación de cátedras de Historia de la Literatura hispanoamericana en las Facultades de Filosofía y Letras, y de Geografía e Historia de América en todos los Institutos de Enseñanza Media.

3.º Iniciar un movimiento entre los escritores y profesores hispanoamericanos por la unificación de las literaturas hispanoamericana y española.

4.º Dar lugar importante a los estudios etnográficos en los planes de estudio.

5.º Intensificar el intercambio de profesores y estudiantes.

6.º Fomentar la concesión de becas a estudiantes españoles en países de América en reciprocidad a las concedidas por España.

7.º Creación de Colegios mayores en los países de Hispanoamérica.

8.º Recomendar la publicación de la historia de las trece Universidades virreinales.

9.º Interesar a los editores españoles en la publicación de libros hispanistas.

10. Convocar un concurso para la redacción de una Geografía e Historia de América, que sirva de texto a los Institutos de Enseñanza media.

11. Que cada país hispanoamericano prepare la redacción de una obra que transcriba íntegramente la vida propia en los últimos cincuenta años.

12. Recomendación a los países de la comunidad hispánica para la firma de convenios de convalidación de estudios y de títulos de enseñanza secundaria especializada y universitaria.

13. Celebración de un Congreso para la unificación de planes de estudio.

14. Creación del día de Rubén Darío.

15. Creación de monumentos a Rubén Darío en todos los países del mundo hispánico.

16. Fomentar el conocimiento mutuo de los pueblos por la creación de Clubs de debates en los Centros educacionales.

17. Campaña para la delimitación en libros, revistas y otros medios de comunicación que, por ser injustificadas, puedan contribuir a la falsa apreciación de valores de otros países.

ASUNTOS VARIOS

1.º Creación de una Sociedad Iberoamericana de Etnología.

2.º Constitución de la Federación Iberoamericana de Institutos de Cultura Hispánica, con sede central en el Instituto de Madrid.

3.º Recomendar la fundación de Círculos de profesionales en el seno de todos los Institutos de Cultura Hispánica.

4.º Creación en Madrid de una editorial hispanoamericana, para la publicación preferente de obras de autores noveles.

5.º Que la Oficina de Cooperación Intelectual cree un departamento de traducciones de libros actuales y valiosos, que ofrezcan a las empresas editoriales versiones fieles y seleccionadas.

6.º Recomendar la formación de un censo de escritores y traductores.

7.º Crear en las sedes del Instituto de Cultura Hispánica boletines informativos de los actos culturales, obras que se editen, convocatorias a concurso, etc.

8.º Estudiar la edición de una revista mensual que sirva de difusión popular y que tenga un precio reducido.

DIFUSIÓN DEL ARTE HISPANOAMERICANO

1.º Creación de una Oficina de Coordinación Artística, dependiente de Cooperación Intelectual, con ramas en América, Portugal y Filipinas, que se ocuparía de las finalidades señaladas en la conclusión.

2.º Determinación de una estética cinematográfica que responda a las exigencias particulares de Hispanoamérica (se señalan para este objeto, como medios, la creación de un Instituto Hispanoamericano de Cinematografía y de Misiones que mantengan contacto intelectual con los productores del cinematógrafo).

3.º Creación de una emisora de radio interhispánica.

4.º Mayor difusión de la producción musical en el mundo hispánico por medio del intercambio de artistas, la celebración de conciertos de música, la creación de un fondo destinado a la impresión de obras musicales, etc.

POLÍTICA INTERNACIONAL

1.º Sostener estrechas relaciones culturales con los intelectuales de las naciones situadas tras el telón de acero.

2.º Ayudar a la formación de la juventud emigrada de estos países, siguiendo el ejemplo de la Obra Católica de Asistencia Universitaria de Madrid.

3.º Procurar la formación recíproca y la cooperación intelectual por medio de la radio, la prensa, etc., y a estos intelectuales.

4.º Cooperar efectivamente a la solución de los graves problemas económicos de los exilados.

5.º Aprovechar la estancia de los intelectuales exilados en los países de Hispanoamérica para preparar y facilitar la incorporación futura de los países sujetos al comunismo y al imperialismo asiático a la unidad del mundo occidental en la libertad y la justicia.

DETERMINACIÓN DE SEDES PARA PRÓXIMO CONGRESO

Señálase la ciudad de Sao Paulo como sede para el próximo Congreso de Cooperación Intelectual.

más salientes muestras de la creación y de la crítica hispánicas, al propio tiempo que les informa significativamente acerca de los acontecimientos más importantes de la actualidad cultural.

DIRECCIÓN Y SECRETARÍA
M. del Riscal, 3. Tel. 230765

ADMINISTRACIÓN
Alcalá Galiano, 4. Tel. 230526
MADRID (España)

EN LOS PRÓXIMOS NÚMEROS

KARL VOSSLER: *Sobre la mentalidad del español.*

RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL: *Significación del reinado de los Reyes Católicos.*

EMILIO CARILLA: *Cervantes y la crítica argentina.*

ANTONIO MACHADO: *Los Complementarios* (4.ª antología).

JORGE LUIS ARANGO: *Aurífices precolombinos: Los Quimbayas.*

GREGORIO MARAÑÓN: *El ocaso de San Martín.*

LUIS FELIPE VIVANCO: *El escultor Carlos Ferreira.*

CINTIO VITIER: *Ocho poemas.*

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN: *Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios.*

JOAQUÍN RODRIGO: *Romancillo del Prisionero.* (Nota de Regino Sáez de la Maza.)

RICARDO KREBS: *Reflexiones sobre la cultura hispanoamericana.*
¿Adónde va Hispanoamérica?

FAUSTINO SÁNCHEZ MARÍN: *Breve sistema de distinciones europeas e hispánicas.*

ALBERTO DEL CAMPO: *Situación de la filosofía en Hispanoamérica.*

Brújula de actualidad y asteriscos. Dibujos de Rafael Zabaleta (España), Raúl Elas Reyes (El Salvador), Enrique Herreros (España), etc.

Precio del número 20
QUINCE PESETAS

EDICIONES
MUNDO
HISPANICO